الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الثالث والعشرون | السنة السادسة | ربيع العام ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م



دار الاجتهاد

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الثالث والعشرون

السنة السادسة

ربيع العام ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤م

تصدر عن:

دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر

ص.ب.: 5581/14 — بيروت — لبنان — تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير — بناية برج الكارلتون — الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:



صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

Dàr Al-Ijtuhad For Research. Translation. and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار أميركي

البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»

No. 00,04,01,022957 in US Dollars

Saudi Lebanese Bank. Head Office

Telex: LABANK 21469 LE.

P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

التاريخ بين النفي والإثبات

التحرير

I

يغرق المثقّفون العرب اليوم في نزعتين تاريخيتين غلاّبتين: نزعة الإثبات المطلق، ونزعة النفي المطلق. أمّا النزعةُ الأُولى فتستعيدُ التاريخ باستمرار باعتباره حاضراً مستمراً لا انفصامَ فيه ولا نِزاعَ حوله. وبديهيٌّ أنّ تلك الاستعادة في قاعات الدرس في المدارس والجامعات لا تستعيد «الماجرى» بل تلك الصورة أو الصُوَرَ السائدة عنه في رتابةٍ لا تطرح أيَّ سؤالٍ، ولا ترى فيه أية مشكلةٍ بالغةً ما بلغتْ ضآلةً أو ضخامة. وهي صورةٌ أو صُوَرٌ تمثّلُ خليطاً مما تكون عبر القرون، ومما أحدثتْهُ جراحاتُ الوعي إبّان الحقبة الاستعمارية، وحقبة التَبَعية الراهنة. إنه التاريخ المُقدَّسُ الغاصّ بالأبطال، والأحداث العظام، التي استطاعت الجماعةُ اجتراحها أو تجاوُزَها في خطٍّ مستمرٍ ومتصاعدٍ. فإذا كان «الماجرى» عصياً على الإدراك والتعقُّل والاستعادة؛ فإنّ الصورة أو الصُوَرَ السائدة ليست أقلّ استعصاءً فضلاً عن أن تكون واقعاً أو حقيقة. وإذا ملكت هذه النظرة أو هذا التقليد «فضيلةَ» تأكيد الذات، ومقاومة اليأس والتردّي؛ فإنها عاجزةٌ عن الإجابة على الأسئلة والإنكارات التي يطرحُها هَولُ الحاضر ومراراته. وهكذا فإنّ التاريخَ في هذه النظرة هو في الحقيقة جمودٌ أو تخثُّرٌ يسجن التاريخَ المَوّارَ المتحرّك في «الماضي»، ويتشبَّثُ به تَشبُّثاً مَرَضياً لا يَشْفي ولا يُغْني.

أما النزعة الثانية فتحذفُ من التاريخ في انتقائيةٍ تحكُّميةٍ ما تعتقدُهُ انحرافاً وتردّياً وتُبقي منه على صورةٍ خاصّةٍ بها حقبةً قصيرةً هي حقبةُ النبوة والخلافة الراشدة بالإضافة إلى نقاطٍ مُضيئةٍ قليلةٍ عبر القرون. وتختار النضال من أجل استعادة الحقبة الأولى. ولأنّ صورةَ أصحاب هذه النزعة هي صورةٌ أقلوية فسُرعان ما تصطدم بالوعي السائد لدى أصحاب النزعة الأولى حول الماضي

والحاضر فيقوم صراعٌ عدميٌّ تسيلُ فيه الدماءُ على الأقلام وفي الساحتين الاجتماعية والسياسية.

II

وغنيٌّ عن البيان أنَّ صورتَي التاريخ اللتين تحدثنا عنهما إنما هما صورتا نُخَبٍ فقدت زمام المبادرة التاريخية، وفقدت بالتالي الصِلَةَ بالواقع وبالتاريخ المتصل بهذا الواقع فصار الصراعُ صراعاً غير معقول لأنه بدون مرجع أو مقياس. يبدو ذلك في إقبال مجموعاتٍ من المستشرقين الجُدُد على تجاهُل تاريخنا كلِّهِ لصالح تواريخ وهمية للأُمَم الأُخرى يجري إسقاطُها على أحداث تاريخنا ووقائعه لتفسِّرها أو لتنفيَها أو لتُعيدَ تأويلها على طريقة الحذف والإلغاء. فالذاكرة التاريخية تحتاجُ إلى حُماةٍ وممثّلين ومُراجعين ومُدقِّقين وناقدين من الداخل. فإذا افتقرت إلى ذلك كلِّه صارت نهباً مقسَّماً يستوي فيه الحذفُ والإثباتُ إذ يصبحُ التاريخُ بدون معنًى لأنه في الأساس تطورات حياة جماعةٍ ما في العالم؛ فإذا فقدت النُخَبُ الكاتبة والمصوِّرةُ العلاقة بالجماعة صاحبة التاريخ، فقد التاريخ معناه، وسُهلَ التلاعُبُ به نفياً أو إثباتاً أو استبدالاً. لقد جرت سرقةُ حاضرنا، ويجري اليوم الاشتراعُ لهذه السرقة بإعادة تشكيل الماضي. الصراعُ صراعٌ على الحاضر في الحقيقة لكنّ الخَطَر كلَّ الخطر في التأسيس له في الماضي، وتحويل ذلك الماضي الغريب إلى تاريخ يقال لنا إنه تاريخُنا الحقيقي. وتستمِرُّ ردود أفعالنا على يد أصحاب النزعتينَ السالفتي الذكر إمّا عن طريق تجميد التاريخ في ماضٍ كُلّياني أو في ماضٍ انتقائيّ والاستعادةُ في الحالتين غير ممكنة وغير مُجدية.

* * *

ويحاول دارسون عربٌ جادُّون منذ عقدين من الزمان الخروجَ من هذه الدائرة المغلَقَة أو المُفرَغة بالدعوة لإعادة كتابة التاريخ. والنية أو المقصد حَسَنٌ لكنّ الأمر غير مُجدٍ. ذلك أنّ ما يحاولون إعادة كتابته هو الماضي المنقضي الذي كُتب واستُعيد وانتهى. فالزمان كما يقول الأشاعرة آناتٌ متجدِّدةٌ. التاريخ حركةٌ موّارةٌ، حركةٌ عاقلةٌ متعقّلةٌ تصنعهُ الجماعةُ الممسكة بزمام أُمورها، المستوعبةُ لمشروعها وللعالم من حولها من خلال نُخَبِها المبلوِرة والفاعلة. ينفتح الحاضر على المستقبل فينفتح على التاريخ الذي يستحيل أن يتراجع. فأمر التاريخ أمر استقامةٍ في الحاضر. نمتلك الحاضر فنمتلك التاريخ. ويتفلَّتُ من بين أيدينا الحاضر

فينسدُّ طريق المستقبل وتتجمد إمكانيات التاريخ. تمضي الجماعةُ قُدُماً فتمتلئُ آناتُ التاريخ والزمان بالمعنى. وتضيعُ النخبةُ في الماضي وحوله فتستحيلُ آناتُ الزمان ويهبُها غيرُنا معناها، ونتجمد في آنةٍ ماضيةٍ منقضية.

III

جوهر الخلاف الدائر في الأوساط الفكرية العربية يتمثّل إذن في الاستمرارية التاريخية لوجودنا وأُمتنا أو في ما سمّاه المغاربة وبعض المشرقيين في السبعينات أخذاً عن فوكو: القطيعة المعرفية وبالتالي القطيعة التاريخية. والقطيعة محرِّرة: أنت تمتلك مادمتَ وجوداً جديداً تماماً حريةَ البُلْبُل في الحركة والإبداع والانطلاق. وظواهر الأُمور تؤيدها. فالكيانات السياسية جديدة، ومفهوم الأمة يتضاءل في جوانبه السياسية بل والثقافية. وهناك أساليب حياةٍ جديدةٍ لدى سائر الفئات الاجتماعية. وعلاقاتُنا بالعالم كلّه - والغربيّ بالذات - مختلفةٌ تماماً عن العصر الوسيط، وتابعه الحديث.

لكنْ من ناحيةٍ ثانيةٍ فالتاريخ ثقيلُ الوطأة، وشديد الحضور. ليس بالشكل المَرضي الذي تحدَّث عنه اليساريون ويتحدّث اليوم عنه الحداثيون. فالحركية الاجتماعية مسألةٌ لا تخضع لرغبات التقليديين ولا التحديثيين. وهي قائمةٌ ومضطرمةٌ من ضمن جدليات الاستمرارية والتغيير. ووجودنا الحالي حتى السياسي منه من ضروراته تلك المشروعية العميقة التي يهبُنا إياها وجودنا التاريخي العريق. ولايزال إحساسُنا بالوجود المشترك الواسع عميقاً وقوياً بحيث تعني لنا أحداثُ الماضي العربي الإسلامي أشياء أكثر وأعمقَ من الحزن للهزائم والنكسات والراحة والفخر للانتصارات. وهناك تفرقةٌ واضحةٌ لدى المثقَّف العربي بين التاريخ كَحدَث، والتاريخ كسيرورة خاضتها أمتُنا في حِقَب التكوين والشباب والازدهار. كما أنّ هناك إحساساً عميقاً وحدْساً بالفرق بين الماضي والتاريخ. الماضي الذي انتهى، والتاريخ الباقي المتجدِّد. والمنتهي تلك الأحداث والدُوَل وأشياء الثقافة المادية، والباقي أمتُنا في وجودها واستتبابها وأشواقها الحاضرة والمستقبلية للعِزّة والكفاية والتوحد والمشاركة في حضارة العالم الحالية، كما شاركت في حيوات العوالم من قبل.

فقد يكونُ على القائلين بالقطيعة والداعين إليها، والمرتّبين عليها نتائج ونتائج؛ أن يتأمّلوا مصائر القائلين القطيعة قولاً أو فعلاً من رجالات الحركات

الثقافية والسياسية. وأحسبُ أنّ المصير نفسه ـ الزوال ـ يتهدَّد الحداثيين الراديكاليين، كما يتهدد الإسلاميين الراديكاليين. فالطرفان إمّا نُفاةٌ معطّلون، أو انتقائيون تحكّميون. وكما لا يمكن لأحد أن يصطنع تاريخاً يقع عليه الإجماع، كذلك لا يمكن لأحدٍ أن يضمَّ شذراتٍ بعضها لبعض بحجة أنّها هي التاريخ الصحيح ولا شيء غير. فالتاريخ كما فهمته أمتنا وتفهمه شاملٌ لِما غَبرَ وكان، والاهتمامُ به أو درجةُ الاهتمام به تتوقَّفُ على مدى أهميته لها في سياقِ سيرورتها وصيرورتها، أي على مدى وقدْر حياته فيها. ومهمةُ مثقَّفي الأمة ومفكِّريها بلورة الوعي بمشكلات الحاضر والمستقبل وقضاياهما طريقاً للوعي وتجديده بالتاريخ.

تلك هي مهمةُ النخبة تجاه نفسها وأمتها ووجودها التاريخي. وهي المهمةُ التي أُنشئَت من أجلها مجلتُنا هذه: قراءة التاريخ، وتجديد الوعي به تجديداً وتأكيداً للوعي بحقّ أمتنا في الحياة والتوحيد والتقدم.



علوم التأويل بين الخاصة والعامة

قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد

حسن حنفي

أولاً: مقدمة: العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة

لا تُعرض علوم التأويل على قارعة الطريق. ولا يتناولها أهل الصحافة والإعلام، ولا تصبح حديث العامة لشغل الوقت والتندر بالحوادث. فهي من علوم الخاصة وليست من علوم العامة. هكذا صاغها أهلها سواء في تراثنا الصوفي الفلسفي القديم أو في التراث الغربي الحديث. وقديماً تحدث الصوفية عن «المضنون به على غير أهله» وعن «إلجام العوام عن علم الكلام». ولكن يبدو أننا نعيش في عصر الصحافة والإعلام، في عصر الجماهير والإثارة كما يقول أورتيجا أي جاسيه[1]. فالرأي العام ليس حكماً في الأمور العلمية. الرأي العام مجال الاعتقادات الشائعة ونتيجة لصنع أجهزة الإعلام، وأداة قهر وضغط في أيدي السلطة السياسية توجهه كيف تشاء.

وقد يشعر العالم أنه تخلى عن واجباته دفاعاً عن حرية الرأي والبحث العلمي وأنه لم ينازل القهر والتفتيش في الضمائر، وأنه لم ينزل إلى الساحة فيصول ويجول، ويزايد ويزبد، طلباً للمديح، وإظهاراً للشجاعة، والعلم هو الضحية. إن الدفاع عن العلم لا يكون أمام العامة وإلا تحول العلم إلى إعلام، بل في مراكز البحث العلمي والمجلات العلمية المتخصصة، وحلقات البحث العلمي وفي اللجان العلمية

(1) أنظر دراستنا «ثورة الجماهير عند أورتيجا اي جاسيه» في «دراسات فلسفية»، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987، ص 446 - 486.

وفي المجالس العلمية المتخصصة: مجالس الأقسام والكليات والجامعات.

وأخطر شيء في العلم أن يتحول إلى سياسة، وأن يصبح الخلاف العلمي تحزباً سياسياً أو صراعاً أيديولوجياً أو خلافاً عقائدياً. فالأحزاب السياسية والإيديولوجيات والعقائد الدينية تعرف الحقيقة مسبقاً. والفكر لديها إثبات لصحة أحكامها المسبقة، والبرهان فيها تبرير لما عرف سلفاً. ومن ثم ينتهي العلم ويصبح أداةً لنصرة المذهب والعقيدة والإيديولوجيا. العلم شيء والاعتقاد السياسي أو الديني شيء آخر. الأول برهان ونظر واحتمال وحوار، والثاني إيمان واعتقاد ويقين وإثبات. العلم عرضة للصواب والخطأ، والاعتقاد يقين مطلق صواباً أم خطأً. الخلاف بين العلماء في الرأي وطرق البحث والاستنتاج من أجل تقدم العلم، والخلاف في العقائد والمذاهب صراع قوى، رغبة في السلطة والوصول إلى الحكم. العلم مجال الاحتمال والعقائد مجال القطع. وعلوم التأويل علوم إنسانية وليست عقائد دينية أو مذاهب سياسية.

وهناك فرق بين تقارير أجهزة الأمن، الديني والسياسي، والبحث العلمي. الأول عريضة اتهام، تشير إلى المجرم، وتقدمه إلى العدالة، وتخبر عنه أجهزة الشرطة والأمن. ليس القصد منه البحث العلمي، والاختلاف والاتفاق في الرأي بين العلماء، وهو شيء محمود «كلكم رادٌّ وكلكم مردود عليه» بل الإدانة والاتهام. والعيب في ذلك كله هو من المتهم وله حق الاتهام؟ ومن المتَّهم؟ وما هي ساحة الاتهام؟

هل المتَّهم من له حق الاتهام، هو العالم والأستاذ والزميل الذي يساوي الباحث المتَّهم في العلم والأستاذية والزمالة مع خلاف في العمر؟ هل البشر هم أصحاب الحق في توزيع الاتهامات على الناس في موضوعات الإيمان التي لا يطلع عليها إلا الله وحده؟ إن الله وحده هو الذي له الحق في ذلك وليس سواه، ويوم القيامة وليس في الدنيا ما دامت هناك إمكانية للعمل والمراجعة والابتكار. بل إن الله أمهل إبليس وأنظره بعد أن أدانه في شيء لا يمكن غفرانه، وهو رفضه التسليم بقيمة الإنسان. قد يكون المتَّهم أجهزة الدولة لجرائم يرتكبها المواطنون وليس العلماء ضد العلماء في أروقة العلم وإلا عدنا إلى عصر محاكم التفتيش بحيث ينصِّب رجال الدين وحملة العلم أنفسهم لمحاكمة بعضهم البعض، إدانةً للمخالف وتبرئةً للموافق.

ومن المتَّهم؟ أستاذ جامعي وباحث وعالم. وهل العلم والبحث جريمة؟ قد يخطىء العالم ويصيب. إذا أخطأ فله أجر، وإنْ أصاب فله أجران. وإذا اتهم كل عالم عالماً فلن يحدث علم ولن يظهر عالم. وهل البحث العلمي جريمة يعاقب عليها القانون. إن شرط البحث العلمي هو ألا نسلم بشيء على أنه حق إنْ لم يثبت بالدليل أنه كذلك كما قال ديكارت من قبل. بداية العلم الشك «مَنْ لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر تاه في العمى والضلال»، كما قال الغزالي من قبل. إن النظر عند الأصوليين القدماء أول الواجبات. والشك شرط النظر. ومن ثم كان من واجب العالم الشك في الموروث حتى يعيد تأسيس العلم على البرهان. ومن هو المؤمن الذي سيحكم على الآخر بالكفر؟ ألا يكفِّر كلُّ الناس كلَّ الناس فلا يعود هناك مؤمنٌ واحد؟!

وأين يقع الاتهام؟ في الجامعة؟ إن الجامعة ليست ساحة قضاء، يحكم فيها عالم على عالم بالإيمان أو الكفر. إن الجامعة مكان للبحث العلمي، الشك والنظر، النقد وإعادة البناء، يتساوى فيها العلماء. والكل يحتكم إلى الدليل والبرهان. إن الكليات النظرية بطبيعتها وجهات نظر. تقوم على التعددية الفكرية والخلاف في الرأي. ففي ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية تتعدد الاجتهادات، وفي ذلك ثراؤها. إن مقولات الإيمان والكفر لا شأن لها بالبحث العلمي. فالعلم له مقاييس صدقه من داخل البحث العلمي نفسه، التحقق من صدق الفروض في الواقع إن كان البحث تجريبياً، واتفاق النتائج مع المقدمات إن كان البحث استدلالياً، دقة استعمال المفاهيم والمصطلحات، حياد العالم وموضوعيته، خلوه من الأحكام المسبقة.. الخ. أما مقولات الكفر والإيمان فهي خارج إطار البحث العلمي. فلا يجوز لأيِّ إنسانٍ كان أن يحكم بهما على إنسان آخر شرعاً وعقلاً. الله وحده هو المطلع على الأفئدة. كما اختلف علماء أصول الدين في تحديد مقاييسهما: القول، العمل، التصديق، التصور بين المرجئة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة. وما أكثر ما استعمل سلاح التكفير لاضطهاد الدولة لخصومها ولاضطهاد فرق المعارضة للدولة والمجتمع والحاكم. فهو سلاح ذو حدين، يشهره الخصوم في مواجهة بعضهم البعض إذا ما أعوزهم أسباب الخلاف، وإذا ما أرادوا التستر على الصراع الحقيقي، الصراع على السلطة.

ويمكن عرض الأعمال العلمية للدكتور نصر حامد أبو زيد بطريقتين: **الأولى** عرض أعماله واحداً واحداً، مراجعةً وتحليلاً ونقداً كما هو الحال في التقارير

العلمية. وميزة هذه الطريقة هو الإبقاء على وحدة العمل وقصده واتجاهه. وعيبه هو استحالة تجنب التكرار. فالموضوع الواحد يتكرر في أكثر من عمل. والأعمال كلها تجمعها حدوس واحدة، وتحليلات واحدة، ومنهج واحد، ونتيجة واحدة. **والثانية** جمع هذه الحدوس كلها مرة واحدة وتصنيفها في الأعمال العلمية كلها. فالمهم هو النتائج العامة لا الأعمال المتفردة. وميزة هذه الطريقة هو الكشف عن الملامح العامة للمشروع الفكري كله بصرف النظر عن أجزائه في الأعمال العلمية على حدة. وعيبها القضاء على وحدة العمل وتفرده وإخراج التحليل من سياقه وتوظيفه في الغاية والقصد. وقد آثرنا الطريقة الأولى حرصاً على وحدة كل عمل على حدة. وأضفنا مجموعةً من النتائج العامة في آخر كل عمل وفي آخر الأعمال العلمية كلها تحقيقاً للطريقة الثانية.

ليست الغاية من هذه الدراسة فقط البحث العلمي والمراجعة وهو عمل العلماء، بل أيضاً الحوار وإبراز أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين مشروعي «التراث والتجديد» و«تحليل الخطاب»، وتحديد العلاقة بين الأصل والفرع، بين النظرية والتطبيق، بين أفلاطون وأرسطو، بين ديكارت واسبينوزا، بين هيجل وماركس، بين هوسرل وهيدجر، بين جيل وجيل، تطويراً للمدرسة وانتقالاً من الفكر إلى الواقع، ومن النظر إلى الممارسة. وقد تكون الغاية أيضاً إرجاع الفرع إلى الأصل، وإعادة التفريعة إلى المسار الرئيسي، وعودة النهر إلى المصب بدلاً من تبديد الماء في الصحراء فلا يكون دلتا خصبة على مر الزمان وبفعل التراكم التاريخي.

وتختلف هذه الدراسة وتتفق. لا تبرر ولا تحاكم، لا تقبل ولا ترفض، لا تمدح ولا تدين، لا تدخل في حظيرة الإيمان ولا تخرج إلى حظيرة الكفر. هي دراسة من قاض حصيف، يوازن بين الأمور، ويقارن بين الشواهد، ويتحقق من صدق الأدلة، ويقول ما له وما عليه. وتلك سنة القاضي أبي الوليد ابن رشد في تحكيمه بين الأشاعرة والمعتزلة في «مناهج الأدلة» وبين الغزالي والفلاسفة في «تهافت التهافت». الغرض منها إظهار الفرق بين التقرير المباحثي الاتهامي المغرض والتقرير العلمي الموضوعي المحايد. الخلاف بين العلماء محمود، وتسليم العلماء بعضهم بعضاً إلى سيف الجلاد وشاية.

وكما تأثرت بالمؤلف وتعلمت منه وتغيرت بعد نقده المتواصل لي وحكمه عليّ بالتوفيقية والوسطية والسلفية والنفعية والبرجماتية والإيديولوجية والتلوين فأرجو أن يتأثر المؤلف بي مرة ثانية بعد تجربة عمر طويل في البحث العلمي على أكثر من

عقدين من الزمان منذ 1972 حتى 1993. وكما أحاول أن أصبح أكثر علمية وتاريخية وموضوعية وعمقاً بناء على نقده المستمر لي فقد يحاول أن يتبع سياسة النفس الطويل وليس النفس القصير، وأن يكون أقل مثالية وأكثر واقعية، وأن معارك التاريخ لا يتم النصر فيها بين عشيةٍ وضحاها.

وهي دراسة محدودة تقرأ على قراءة، وأحياناً تُقرأ قراءةً على قراءة. تجمع بين العرض والنقد والحوار مما جعلها تطول أكثر من اللازم. لكنها شهادة على العصر وتحويل معركة حرية البحث العلمي في مصر من مزايدة الصحافة إلى البحث العلمي الدقيق، ومن قارعة الطريق إلى المجلات العلمية المتخصصة[1].

ثانياً: إشكاليات القراءة وآليات التأويل

«إشكاليات القراءة وآليات التأويل» كتاب يضم سبع دراسات نظرية وتطبيقية في علوم القراءة والتأويل تنتظم في محاور ثلاثة[2]: الأول المشكلات النظرية، ويضم «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النصّ،» و«علم العلامات في التراث: دراسة استكشافية». والمحور الثاني قراءات تجريبية يضم ثلاثة موضوعات: «الأساس الكلامي لمبحث المجاز في البلاغة العربية» و«مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية» و«التأويل في كتاب سيبويه». والمحور الثالث «قراءات على قراءات» يضم دراستين: «الثابت والمتحول في رؤيا أدونيس للتراث» و«الذاكرة المفقودة والبحث عن النص»، وكلها دراسات كتبت ما بين 1981و 1988.

1 ـ الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النصّ[3]

وهي دراسة في الفكر الغربي الحديث، النظرية والتاريخ منذ القرن السابع عشر حتى العصر الحالي بعد أن أصبحت علوم التأويل علماً مستقلاً منفصلاً عن العلوم الدينية تحت اسم الهرمنيوطيقا يدرس عمليات الفهم وآليات التأويل. ومع ذلك فالهمّ العربي هو الغالب، ونقطة البداية. وذلك بطرح أسئلة واضحة

---

(1) كُتبت هذه الدراسة إبّان تعرض الصحافة لقضية حرية البحث العلمي في الجامعة على مدى عدة أشهر... بدأت في القاهرة.. وآستؤنفت في طرابلس.

(2) نصر حامد أبو زيد: «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، أغسطس 1993.

(3) المصدر السابق، ص 13 - 50 ونشرت من قبل في مجلة فصول، القاهرة، ابريل، 1981.

وصريحة من تاريخنا الثقافي وواقعنا الفكري. لا قراءة للوافد إلا من خلال الموروث وإلا وقعنا في الازدواجية الثقافية المتعارضة والانتهاء إلى الانكفاء على الذات دفاعاً عن القديم أو الارتماء في أحضان الوافد تقليداً للغرب. وهو الموقف الذي يتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية، وكأنها هنا ضرورة حتمية تعبر عن طبيعة الموقف الحضاري والمرحلة التاريخية التي نعيشها. ولا يظهر في العنوان المادة العلمية ومصدرها، الموروث أو الوافد، ولا تظهر في الدراسة أيّة تقسيمات فرعية أو أية منهجية للمقارنة بين تراثين وكأنه من المفهوم أن الهرمنيوطيقا من التراث الغربي بألف ولام التعريف. ويتم الانتقال من تراث إلى آخر دون ايجاد ميزان دقيق متعادل مما يوقع الباحث باستمرار هو وغيره وأنا، في القفز والوثب من تراث إلى آخر دون اتصال واضح. وتقتصر الدراسة في معظمها على العرض والشرح وتعتمد على مصادر أصلية ومراجع أساسية بالعربية والأجنبية. يبدو الوافد هو الأساس والموروث ما بين السطور. الحلة الغربية الأساس وفوقها العمة. فالدراسة أشبه بالأفندي المعمم. وتبدو بعض ألفاظ الحداثة مثل المعضلة دون التمييز بينها وبين المشكلة.

ومشكلة تفسير النص واحدة سواء أكان النص تاريخياً أم دينياً. وهي موضوع للعلوم الإنسانية، التاريخ والاجتماع والانثروبولوجيا والجمال والنقد والفولكلور. وعلاقة المفسر بالنص ليست خاصة بالفكر الغربي وحده بل عرفها أيضاً تراثنا القديم في التعارض بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول وهي مشكلة التفسير بين التفسير الموضوعي والتأويل الذاتي في التراث الغربي. ويعرض المؤلف لثلاثية المؤلف والنص والناقد، القصد والنص والتفسير لإثبات استحالة التفسير الموضوعي الذي يسقط المؤلف والناقد من الحساب. ويبين الأصول الاجتماعية للتيارين بمنهجه الاجتماعي النقدي الذي يعلن انتسابه إليه.

وتقدم الدراسة استعراضاً تاريخياً للتفسير الموضوعي عند أفلاطون وأرسطو في المحاكاة وحتى الكلاسيكية الحديثة ثم انقلابه من الرومانسية وإدخال الذات كعنصر في الموضوع حتى ظهور النص كعنصر وسيط في البنيوية المعاصرة التي تعزو له وجوداً مستقلاً. ويركز في العصر الحديث على شليرماخر (1843 م) ونقله المصطلح من اللاهوت إلى العلم، ودلتاي (1911 م) ورفضه التيارين الميتافيزيقي والوضعي في التفسير وتأكيده على البعد اللغوي النفسي، وهيدجر (1976 م) وتأسيسه لهرمنيوطيقا الوجود اعتماداً على أرسطو

ودلتاي ومتجاوزاً كانط والرومانسية، وغادامر وتغليبه الحقيقة على المنهج وتجميعه لاجتهادات السابقين عليه، وبولتمان والقضاء على الأساطير، وماركس ونيتشه وفرويد وتحويلهم علوم التأويل إلى علم الاجتماع وعلم الجمال وعلم النفس، ودريدا وتحويل الكلام إلى النص وعلم اللغة إلى علم الكتابة، وجولدمان في ربطه بين المعنى والبنية، وهيرش في تفرقتها بين الدلالة والمغزى، وبيتي في دفاعه عن التفسير الموضوعي. وتنتهي الدراسة بالعودة إلى التراث القديم وضرورة إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لندري كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنص القرآني، والكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ودلالة تعدد التفسيرات في النص الديني والنص الأدبي معاً على موقف المفسرين من واقعهم المعاصر أياً كان ادعاء الموضوعية. والدراسة تخلو من الجانب النقدي باستثناء بعض الانتقادات لهيدجر وغادامر، ونسيان البعد التاريخي الاجتماعي للنص. تكتفي الدراسة بالعرض والشرح دون النقد والتطوير[1].

2 ـ علم العلامات في التراث؛ دراسة استكشافية[2]

وهي دراسة تنطلق من معطى معرفي غربي حديث كالعادة هو علم العلامات للبحث في التراث العربي بمعناه الشامل عن جذور وآفاق معرفية لبعض قضايا هذا العلم، الكشف عن الجذور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل في التراث، فهم العالم والإنسان والنصوص، هي مشكلة نظرية يتم عرضها في عناوين جانبية ثلاثة: مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة العلمية الأخرى، العلاقة بين الدال والمدلول على مستوى الألفاظ، البعد الدلالي للغة. والهم المنهجي والموضوعي واحد، تأصيل الجديد في القديم، واكتشاف الوافد في الموروث، والربط بين علوم الآخر وعلوم الأنا، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. وهو مايتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية في حالة الجمع بين تراثين أو التبريرية في حالة اعتبار التراث هو الأصل. «وليس التراث في الوعي العربي المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب ولكنه

---

(1) الدراسة أشبه بالعمّة في البداية والخف العربي في النهاية وما بينهما الحلّة الغربية.

(2) المصدر السابق، ص 51 - 118 نشرت من قبل في كتاب «أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السميوطيقا» بالاشتراك مع سيزا قاسم، القاهرة، 1986.

وهذا هو الأهم دعامة من دعامات وجودنا وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن»[1]. الآخرون هم الأغيار ولكن الأنا تقف لهم موقف الندية دون تقليد له ودون إغراق فيها مع إثبات الخصوصية والتاريخية لكل منهما. وكما هي العادة يتم القفز من تراث الأنا إلى تراث الآخر ذهاباً أو العكس من تراث الآخر إلى تراث الأنا إياباً دون إيجاد ميزان متعادل ومنطق متوازن للمقارنة. فتتم الإحالة إلى البيان عند الجاحظ وإلى الأشعري والمحاسبي والباقلاني والقاضي عبد الجبار وفي نفس الوقت إلى ابن عربي وهيدجر. وترسم الأشكال التوضيحية على طريقة البنيويين. ولكنه يتم إخراج نصوص العلوم المتمايزة من سياقها. فنظرية العلم في كل علم، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف ـ لها سياقها الخاص لخدمة هذا العلم، ويصعب تناولها جميعاً على نحو عرضي يخترق كل العلوم. فالنصوص الكثيرة منتزعة من سياقها في علومها. ولا تفهم إلا في علومها النوعية. لا يهم مؤلفيها بقدر ما يهم موضوعها فالنصوص التراثية موضوعية لا شخصية. الإحالات كثيرة وعلمية. ويظل الهم هو جامع الحكمتين. «ولعلنا في النهاية نكون قد لفتنا الأنظار، أنظار الباحثين والدارسين إلى أهمية هذا العلم، علم العلامات، فيما يمكن أن يفتحه لنا من مداخل تمكننا من إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءةً جديدةً فنعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله، ونصحِّح في نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربي، وننفي عنها التبعية، هذا حسبنا وبالله التوفيق»[2] وهي نهاية مشيخية كما ينتهي إليها الدعاة.

3 ـ الأساس الكلامي لمبحث المجاز في البلاغة العربية[3]

وهي دراسة تربط بين علم أصول الدين وعلم البلاغة. قدم علم أصول الدين الأسس المعرفية العامة للمجاز وهو المحور الأساسي في البلاغة. فهناك علاقة بين التصورات الدينية لله والعالم والإنسان وتصور طبيعة اللغة وعلاقتها بالعالم. وتعتمد على نصوص مستفيضة في صلب التحليل حتى تبدو الدراسة مثل غيرها وكأنها شروح على متونٍ مما يقطع اتصال الخطاب التحليلي الأساسي. وتقوم الدراسة على تقسيم ثلاثي بالرغم من غياب عناوين فرعية لها تُطابق اتجاهات

(1) المصدر السابق، ص 121 - 148.

(2) المصدر السابق، ص 121 - 148.

(3) المصدر السابق، ص 149 - 182.

الدارسين للمجاز بين الإنكار كما هو الحال عند الظاهرية، والإثبات كما هو الحال عند المعتزلة والتوسط كما هو الحال عند الأشاعرة. فعند الظاهرية اللغة توقيف وليست اصطلاحاً ولا مجاز فيها. وعند المعتزلة اللغة اصطلاح وبها المجاز. وعند الأشاعرة اللغة كانت توقيفاً ثم أصبحت اصطلاحاً ومن ثم يوجدُ في اللغة الحقيقة والمجاز. وقد دافع عبد القاهر عن الإعجاز واتهم المعتزلة بالتفريط والظاهرية بالإفراط. وكان ابن قتيبة قد سبق إلى مثل فكرة عبد القاهر. وقد قسم عبد القاهر الاستعارة إلى تحقيقية تصريحية تقوم على المشابهة وتخييلية مكنية. وجعل للحقيقة الأولوية على المجاز. وقد حلل المعتزلة من قبل المواضعة؛ فقسَّمَ القاضي عبد الجبار المجاز إلى مجاز من جهة المواضعة وآخر من جهة المتكلم يستند إلى قرينة. كما جعل الباقلاني الأول ثلاثة عقلية سابقة، وسمعية شرعية وهي نطق بعد المواضعة، ولغوية تقوم على المواطأة والمواضعة. وقد ارتبطت القضية بقضية الذات والصفات، على الحقيقة في الله وعلى المجاز في الإنسان مما يوقع في التشبيه أم على الحقيقة في الإنسان وعلى المجاز في الله حرصاً على التنزيه. وهي دارسةٌ نموذجية لعلاقة علم أصول الدين بعلوم اللغة وخضوع كليهما إلى تصورات عامة لله والطبيعة والإنسان.

4 ـ مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية[1]

وهي دراسة علمية مقارنة تجمع بين التراث القديم والوافد الغربي، تقرأ مفهوم النظم عند عبد القاهر في ضوء علم الأسلوبية الحديث. وتضم خمسة عناوين فرعية مرقمة على غير العادة: اللغة والشعر، النظم والأسلوب، الأسلوب ودور المتكلم، المعنى والأسلوب، الأسلوب والمجاز.

وتقوم الدراسة على رؤية عبد القاهر من منظور معاصر دون إغفال السياق الموضوعي الذاتي الذي كان يدور فيه البحث البلاغي. وتقدم قراءة تأويلية منتجة تطرح سؤالاً واضحاً يحدد آليات التأويل دون إهدار بعد الدلالة في المقروء. وتعتمد على نصوص طويلة واستشهادات لمشاركة القارىء في الاستنتاج: «ليس للتراث وجود مستقل خارج وعينا به وفهمنا إياه. ووجوده إن صح له هذا الوجود إنما يتمثل في شكل الوجود الفيزيقي العيني الذي يمكن أن يُدْرَكَ بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكاني الذي يمثله على رفوف المكتبات في شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة. وليس هذا الوجود العيني ما يعنينا دائماً، الذي يعنينا وجوده في معرفتنا

(1) المصدر السابق، ص 149.

وفي وعينا الثقافي. وهذا الوجود في الوعي هو الذي نصفه بعدم الاستقلال. وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعي المعاصر وهو لا يوجد إلا فيه وبه»[1]. وهذه روح «التراث والتجديد» بألفاظه والذي يتمرد عليه المؤلف أحياناً بدعوى اللاتاريخانية والتوفيقية بين الحاضر والماضي. ويظل السؤال: لم قراءة عبد القاهر في ضوء الأسلوبية وليس قراءة الأسلوبية من خلال عبد القاهر؟ هل الزمان مقياس، الحاضر أساس الماضي، الحاضر هو الأصل والماضي هو الفرع أم أن ذلك مجرد تاريخ أو ميزان قوى بين حضارتين؟ إن الماضي هو الذي يعيش في الحاضر، والحاضر هو حاضر الأنا وليس حاضر الآخر الذي لا تعيشه الأنا التاريخية: «نعيد اليوم قراءة عبد القاهر لنرى ما الذي يمكن أن يقدمه لنا وما الذي يمكن أن ننفيه منه عن وعينا. وعلينا أن ننسى ونحن نعيد قراءة عبد القاهر أننا سنطرح عليه أسئلة معاصرة باحثين عن إجابات ربما لم تخطر للشيخ على البال. وإنما هي إجابات كانت ضمنية تحاول قراءتنا أن تكشف عنها وتجليها. ومن شأن هذه القراءة أيضاً أن تتجاهل أسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها. وتلك هي الأسئلة التي فقدت مغزاها وحيويتها بالنسبة لنا وإن كان مغزاها التاريخي ما زال قائماً وقابلاً للتحليل من منظور القراءة التاريخية»[2]. ويرد المؤلف على الاعتراض على هذا الموقف باسم الموضوعية التي ترفض استعمال المناهج العلمية الحديثة على تراث القدماء وتطلب من التراث ما ليس فيه. ولا يعني ذلك وقوع المؤلف في القراءة المتحيزة بالكامل مع أو ضد بل اتباع المنطق الداخلي الخاص بالتراث الذي ليس بمعزل عن الوعي المعاصر ويسميها «القراءة الموضوعية الحقة»[3]. وفي العلم الإنساني لا يوجد موقف حق والآخر باطل. وقد قام عبد القاهر نفسه بطرح أسئلة معاصرة له على نصوص القدماء والمعاصرين له. ويزيد المؤلف بطرح أسئلة معاصرة له ربما لم تخطر إجاباتها على بال الشيخ ولا دار السؤال نفسه في خلده. ويتجاهل أسئلة معاصرة طرحها الشيخ وأجاب عنها. يقرأ المؤلف عبد القاهر كما قرأ عبد القاهر أسلافه بروح أقرب إلى روح عبد القاهر وروح التراث الذي يمثله والذي ما زال ماثلاً فينا يتفاعل معنا ونتفاعل معه. وينتهي المؤلف من هذه القراءة لعبد القاهر باعتبار إعجاز القرآن فيه. وباعتبار معرفة الشعر أرقى أنواع الكلام: والألفاظ في اللغة

---

(1) المصدر السابق، ص 150.

(2) المصدر السابق، ص 150.

(3) المصدر السابق، ص 179.

دوال وضعية واصطلاحية. وهناك فرق بين اللغة والكلام. الأولى تخضع لنظام والثانية بلا نظام. فكل لغة كلام وليس كل كلام لغة. والنظم هو النحو، يتحكم في الأسلوب. والأسلوب هو المتكلم. والنظم عند عبد القاهر هو ما سماه المعاصرون «الأسلوبية»، وكأن الدراسة تكتشف تعدد الأسماء على المسمى الواحد بحيث يمكن أن يقال أيضاً إن الأسلوبية عند المعاصرين هو «النظم» عند عبد القاهر. ويتوقف الأمر على علاقة الأنا بالآخر. هل نقرأ علوم الأنا من خلال علوم الآخر أم نقرأ علوم الآخر من خلال علوم الأنا؟ هل نقع في التغريب أم نؤسس علم الاستغراب؟ «وعبد القاهر لم يبدأ سعيه للوصول إلى هذه النظرية، ولم يكن هذا همه. وإنما نحن الذين طرحنا عليه السؤال. وعلينا أن نقنع بما يمكن أن نستخرجه من إجابات دون أن نستعرض عضلاتنا الذهنية على نص عبد القاهر. ولعل هذا النص المتميز في الثقافة العربية ما يمكن أن يقرأه آخرون. ولعل هذه القراءة أن تكون حافزة لهم على أن يقوموا بقراءته»[1].

5 ـ التأويل في كتاب سيبويه[2]

يضع المؤلف نصب عينيه لحظات تأسيس العلوم: أصول الفقه عند الشافعي، النحو عند سيبويه وهو تلميذ الخليل بن أحمد واضع علم العروض، البلاغة عند عبد القاهر ليعيد قراءتها في لحظة تاريخية أخرى، أي ليعيد تركيب «التمفصلات» العلمية كما يقول المغاربة. ففي هذه الدراسة ينتقل المؤلف من البلاغة إلى النحو للكشف عن آليات التأويل عند سيبويه بوصفه أداةً منتجةً لبناء العلم ومعرفة العلاقة بين علم النحو وعلوم التراث خاصة الفقه والقراءات، وبيان قراءة سيبويه للغة العربية ومحاولته الكشف عن النظام في اللغة. ويحاول المؤلف الكشف عن العقل الكامن وراء هذا النظام معتمداً على المصادر الأصلية والمراجع الأساسية في الموضوع. ولا يعني التأويل في هذه الدراسة التخريج بل الكيفية التي يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى السميوطيقي. ليس التأويل عَرَضاً يجب التخلص منه بل هو أداة العلم، البحث عن الأصل والجذر والأساس. وهناك فرق بين التفسير والتأويل. التفسير هو الواضح البيّن في حين أن التأويل عند القدماء في حاجة إلى بيان وتفسير. وبعد سيادة المذهب الأشعري كمذهب رسمي للدولة

(1) المصدر السابق، ص 183 - 220.

(2) المصدر السابق، ص 216.

والقضاء على الاعتزال، أصبح التفسير المذهب الرسمي، والتأويل زيغ وضلال. وهو ما تبنته الظاهرية أيضاً.

وينقد المؤلف افتتان اللغويين العرب المعاصرين بدعوى الموضوعية وعيبهم على القدماء معياريتهم وأحكامهم التقييمية داعين إلى تبني المنهج الوصفي المحايد الموضوعي مع أن الوصف يعتمد على إطار تصنيفي يعكس رؤية الباحث. يدافع المؤلف هنا عن القدماء ضد المحدثين الذين يعيبون على القدماء اعتبارهم اللغة غائية لأنها جزء من نظام ثقافي عام والذين في موقفهم نبرة استعلائية على القدماء. ويراجع المؤلف مواقف المحدثين ويقيّمها تقييماً نقدياً بالرغم من الصعوبات الخاصة بالثقافة العربية الإسلامية التي لا يواجهها البحث اللغوي الحديث. والحقيقة أن البعد الإيديولوجي في العلوم الإنسانية ومن ضمنها علوم اللغة حاضر عند القدماء والمحدثين على حد سواء، البعد الديني عند القدماء والبعد الوضعي التاريخي عند المحدثين.

ويبدأ الباحث بالتفرقة المعروفة عند دي سوسير بين اللغة والكلام محاولاً اكتشاف اللغة من خلال الكلام واكتشاف النظام في اللغة ورصد عناصر التشابه والاختلاف على المستوى الصوتي/ الصرفي والدلالي/ المعجمي. فاللغة ليست نظاماً فردياً بل نظام جماعي في الذاكرة الجمعية. غاية الدرس اللغوي اكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها بصرف النظر عن كونها توقيفاً أم اصطلاحاً. اللغة بناء محكم، نظام تمتلكه الجماعة، واجتهادات وقراءات. لقد استطاع أبو الأسود الدؤلي وضع نظام للحركات من الأصوات. لذلك كان أوائل النحاة من القراء. وكان النص معيار الدراسات اللغوية القديمة. وقد حققت القراءات السبعة هذا المعيار.

وتتناول الدراسة ثلاثة موضوعات: العامل، والقياس، والشذوذ. فالعامل يتبدى في ظاهرة الحذف والإضمار في التنازع والاشتغال والنداء والقسم. هو اللفظ الذي يؤثر في الآخر عن طريق التجاور. فكل أثر لا بد له من مؤثر، وكل فعل له فاعل طبقاً لمباحث العلة في علم الأصول. الفاعل له المرتبة الأولى، وحذفه استثناء. والسؤال هو هل الفصل الأول للجوار أم للأسبقية؟ وهي كلها مفاهيم وتصورات تختلف باختلاف الرؤى للعالم. أما ابن مضاء فإنه يفسر العامل من منظور حركات الإعراب من خلال تغير مواضع الكلمات لإنكاره التعليل، وهو الظاهري الأندلسي. في حين يرى ابن جني أن العامل هو المتكلم. ومن ثم تضع الدراسة سيبويه في إطار تطور النحو مع اللاحقين عليه وإن كان الباحث يَسِمُ بالـ

«أيديولوجي» كل خلاف مذهبي عقائدي.

أما القياس فإنه نموذج التأثير المتبادل بين النحو وعلم الأصول. وإذا كان القدماء يستخدمون الاستنباط بدلاً من التأويل فإنه لا يوجد في ذلك أي أثر أيديولوجي لأن كليهما لفظان قرآنيان، والاستنباط أدق في علوم المنطق من التأويل. يقاس الفعل على الاسم، خاصة المضارع الذي يعني المشابهة. ثم تقاس الصفة على الفعل، قياساً على قياس، وتحويلاً للفرع إلى أصل يقاس عليه. ويقوم القياس على إدراك التشابه والاختلاف مثل استحالة اجتماع التنوين مع الاضافة، والمقابلة بين الجزم في الفعل والتنوين في الاسم. ويتشابه الاسم والصفة في حاجتهما إلى الفعل. ولكن ابن مضاء ينقل الخلاف الفقهي إلى النحو ويعطي الأولوية للأسماء على الصفات وللصفات على الأفعال بناء على نظرية الذات والصفات والأفعال في علم أصول الدين، ونقل علم الكلام إلى علم اللغة كما يفعل الباحث مع «التراث والتجديد». وينقد الباحث موقف ابن مضاء لأن القياس في النحو مخالف للقياس في الفقه. النحو لا ينقل حكماً من نص بل يستنبط بالتأويل والمقارنة أوجه التشابه، كذلك أوجه الاختلاف بين ظواهر اللغة. وهذه العملية التأويلية في جوهرها هي التي تمكن من وضع القواعد وبدونها لا يمكن اكتشاف النظام اللغوي من الكلام.

أما الشذوذ فيعني خروج بعض الكلام على نظام اللغة الثابت. وينقد المؤلف موقف المحدثين في هجومهم على القدماء لاهتمامهم بالشذوذ مع أنه يعني غياب النظام أو كسره وهو ما يحدث في الكلام. وهذا طبيعي في ثقافة معيارية نصية تم تدوين كلامها بلهجة قريش. ويستخدم سيبويه ألفاظاً مثل الحسن والقبح، لا يجوز، قبيح، ضعيف ولا يستخدم لفظ شاذ. فالمهم اكتشاف النظام.

تأخذ هذه الدراسة موقف الدفاع عن النحو التقليدي ضد هجوم أتباع المنهج الوصفي: «إن تجديد النحو أي تسهيل النحو لا بد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التي قام عليها. وذلك كله لا يتحقق إلا بالفهم القائم على التعليل والتفسير قبل المسارعة بإلقاء الأحكام... إن إنكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية في بناء العلم خاصة العلوم الإنسانية إنكار يضر صاحبه لأنه إغماض العين عن

الشمس التي تحرق حرارتها جلد العين»[1].

6 ـ الثابت والمتحول في رؤيا أدونيس للتراث

هذه الدراسة قراءة على قراءة لكشف آليات التأويل وكيف أنه أيضاً تلوين كما هو الحال في «التراث والتجديد». ومع ذلك فيمثل المقروء نهاية للنظرية التقديسية للتراث التي بدأت منذ طه حسين «في الشعر الجاهلي» واتخاذ نظرة دينامية له دون الوقوع في الربط الآلي بين الظواهر. يبحث عن جدل الماضي والحاضر، بين الباحث وموضوعه فلا توجد قراءة بريئة كما يقول ألتوسير. ليس الماضي كتلة واحدة بل عدة اتجاهات. والباحث أشبه بالفنان أو الروائي الذي يبدع ويصور. فالتراث تراثان: تراث الأغلبية السنية السائدة وتراث الأقلية الشيعية الطليعية المضطهدة. استعادة التراث الأول يؤدي إلى الاتباع بينما تؤدي استعادة الثاني إلى الابداع. ودراسة التراث عند أدونيس ليست إخصاباً للحاضر بل هدم للتراث كجزء من هدم الماضي. للتراث وجود في الماضي وليس في الحاضر. والعلاقة به علاقة انفصال كامل. ويكون التعاطف مع الفكر التقدمي المعاصر كرد فعل على الفكر التقليدي القديم. وينقد المؤلف هذا الموقف فالتراث ليس مادة محايدة يشكلها المبدع بل هو تراث حي له بنيته وتكوينه وقيمه وتوجيهه. ولا يمكن عزل الإبداع عن سياقه التاريخي وجعله معلقاً في الهواء بإرادات المبدعين. ويقوم موقف أدونيس على فرضين أساسين: الأول أن الاتباعية هو المنهج الذي ساد العقلية العربية والثاني وجود صلة جوهرية بين اللغة والدين والسياسة. والشعر حالة تطبيقية للسابق. ويتمايز موقف الباحث عن موقف أدونيس في نظرة كل منهما إلى التراث. فما الفائدة من تحليل التراث واكتشاف الاتجاه التقدمي الطليعي فيه وهدم الثقافة السائدة إنْ لم يكن الارتباط بالأول والفكاك من الثانية؟

7 ـ الذاكرة المفقودة والبحث عن النص:

وهي قراءة على قراءة الياس خوري لأزمة النقد والإبداع العربي في كتابه «الذاكرة المفقودة» لإضاءة منهج القراءة وتعميق الفهم الذي يطرحه وآليات التأويل. وللمؤلف دراسات سابقة مثل «تجربة البحث عن أفق، مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة» و «دراسات في نقد الشعر». ويضم الكتاب عدة مقالات كتبت بين

(1) مثل لطفي عبد البديع، مصطفى ناصف، شكري عياد، جابر عصفور في النقد والبلاغة.

1972 - 1981 يعبر فيها عن نهاية مرحلة الجديد الملتبس، ويعلن عن مرحلة نهاية المراجع الجاهزة طبقاً لتوجهات ما بعد الحداثة. وهي «الذاكرة المفقودة»، «المثقف الحديث وسلطة المثقف»، مراجعة للجمر والرماد ذكريات مثقف عربي لهشام شرابي»، «الديموقراطية والاستبداد الحديث، مناقشة بيان من أجل الديموقراطية»، «البنى السياسية الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية»، «الاحتراق حول الأسئلة، مراجعة جورج خضر: لو حكيت مسرى الطفولة»، «موت المؤلف»، «فضاء النثر» ويمكن التمييز في هذه المقالات كلها بين مستويين من النصوص: نقد النص والنص النقدي. الأول مراجعة لنصوص المبدعين والثاني وضع نص نقدي نظري.

ويربط النص المقروء بين النقد والمجتمع، بين انهيار النصوص وانهيار المؤسسات والدولة في لبنان. فقد تمت الحداثة في عصر النهضة العربي للدولة وليس للمجتمع فانهارت الدولة وتراجع المجتمع. وكان التحديث للنخبة وليس للجماهير، من الوافد الغربي وليس من الموروث العربي. ومن هنا كانت أزمة الأدب تعبيراً عن أزمة الثقافة، وأزمة الثقافة تعبيراً عن أزمة الواقع. ويستعمل المراجع نفس الألفاظ الحداثية مثل الإيديولوجية والميكانيكية والماضوية عدة مرات، ويؤثر اتباع المنهج النقدي الواقعي لدراسة النصوص الأدبية والنقدية، ويعيب على النص المقروء سطحية التحليل والتبسيط الذي يصل إلى حد السذاجة، واعتبار الديموقراطية حلاً سحرياً يتم به معالجة كل شيء.

هذه هي الدراسات السبع التي تكون «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» والتي ظهرت بعد «مفهوم النص». تخضع التراث القديم المتعدد إلى منظومة واحدة، والمجالات المختلفة، اللغة والنقد، والبلاغة، والعلوم الدينية إلى أفق دلالي واحد، وتجمع بين الدراسة والتطبيق النظري. تعترف بجهود السابقين وبفضلهم في بيان أهمية قراءة النقد في ضوء العلوم التراثية كلها[1]. لا يغفل السياق التاريخي للفكر ولا يتجاهل المغزى المعاصر للنص التراثي. يجمع بين التاريخ والفكر، بين الموضوعية والذاتية. ويكشف عن الطابع الإيديولوجي النفعي لهذه الدراسات والتي يبغي المؤلف نقلها إلى المستوى المعرفي الخالص. تثير المشكلات وتقترح الحلول. ثم تثير الحلول مشكلات أخرى. الأسئلة

(1) المصدر السابق، ص 9.

مستمرة، والمراجعات دائمة. ومن حق الجميع القبول والرفض والاجتهاد. والتساؤل المستمر قادر على تصحيح الأخطاء والتقدم حول مزيد من الاجتهاد: «القراءة فعل مستمر لا يتوقف يبدأ من الحاضر الراهن وينطلق إلى الماضي والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقر لها قرار، لكنها الحركة التي تؤكد الحياة وتنفي سكون الموت. إنها حركة الوجود والمعرفة في نفس الوقت».

ومن ثم تكون الأعمال العلمية للمؤلف منذ «الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة» و «التأويل عند ابن عربي» و«مفهوم النص» حتى «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» مؤلفات رصينة وجادة سواء في مرحلة التكوين الجامعي في الدراستين الأوليين أو في مرحلة العزلة العلمية في اليابان في الدراستين الأخريين. غلب العالم على المواطن، والهم العلمي على النضال السياسي، وتحليل القدماء على نقد المحدثين، والتراث على العصر. هناك عناصر وألفاظ ثابتة فيها للنقد أو للبناء، للهجوم أو للدفاع مثل الإيديولوجية، والتوفيقية، والنفعية، والتلوين، والوسطية. ما زالت علاقة القديم بالجديد، والموروث بالوافد لم تستقر بعد إلا قفزاً وتنقلاً من تراث إلى آخر. فالميزان المضبوط لا يستطيعه جيلنا المخضرم. وبعد عودة المؤلف من اليابان واحتراقه بنار الهوان والضياع، وجرح الكرامة الوطنية، ومأساة الإعلام وزيف الخطاب الرسمي، وتذبذب المثقفين وانهيار المشروع القومي، وتفكك الدولة حاول في مرحلة ثالثة اكتشاف الواقع ذاته ووصف مأساته وتأصيل جذورها في «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» وفي «نقد الخطاب الديني».

ثالثاً: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول الفقه؟

«الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» كتاب صغير الحجم (92 ص) باستثناء صفحة الفهرس والصفحات البيضاء التي تتخلل الفصول[1]. ويتضمن أربعة فصول لا تتناسب كمّاً فيما بينها. أكبرها الثاني «السنة» (45

(1) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، سيناء للنشر، القاهرة 1992، ص 523 - 550.

ص) وأصغرها الثالث «الإجماع» (6 ص). ويكاد يتعادل الفصلان الباقيان الأول «الكتاب» (23 ص) والرابع «القياس/ الاجتهاد» (18 ص).

ويعتمد على كثير من الحجج النصية في صلب التحليل التي تقطع اتساق الخطاب، وتجعل الاستدلال خارجياً وليس داخلياً، مجرد شروح على متون وليس خطاباً قائماً بذاته[1]. واستعمال النصوص قد يوقع في اختيار ما يوافق أحكام الباحث المسبقة وانتقاء ما يدعم وجهة نظره وترك ما يخالفها. وعلى فرض وجود هذه النصوص المؤيدة ما حجمها؟ ألا تتعارض مع نصوص أخرى؟ ألا يستطيع باحث آخر أن يأتي بنصوص معارضة ويثبت بها أن الشافعي غير وسطي، وغير موفق، وغير أيديولوجي، وأقرب إلى العقل منه إلى النص؟ ما هو مقدار الغلبة لمجموعة من النصوص على مجموعة أخرى معارضة؟ ألا يوقع هذا المنهج في حرب النصوص ويظل الباحث أسير النص، وثقافة النص، وحضارة النص؟ وبالرغم من اعتماد الكتاب على المرجعين الأساسيين للشافعي «الرسالة» (50 مرة) و«الأم» (15 مرة) إلا أن الاعتماد على مؤلفي أبي زهرة «أبو حنيفة» (20 مرة) و«الشافعي» (10 مرات) كان بارزاً أيضاً[2]. ويقتبس منه نصوصاً قديمة دون الرجوع إليها[3]. والاعتماد على مؤلفات أبي زهرة عن الأئمة الأربعة اعتماد على سلطة علمية يصعب التشكك فيها. ومع ذلك تتم قراءتها قراءة خاصة. ويتم تجاهل مؤلفات أخرى مغايرة مثل «الإمام الشافعي، مؤسس علم أصول الفقه» للشيخ مصطفى عبد الرازق. يأخذ المؤلف التقليدي حتى يسهل نقده ويترك التجديدي الذي يصعب اتهامه. ويبدو أثر الحداثة والمؤلفين المحدثين في اعتماده على «نقد العقل العربي» الذي يصف أيضاً «العقل العربي» بالتوفيق والتلفيق وكأن التجزئة والتعارض بين الأجزاء هو طريق العلم. وتغيب الإشارة إلى مؤلفات أخرى

---

(1) «قراءة النص» في «دراسات فلسفية»، وقد سبقتها «الايديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي»، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن 1990.

(2) وتاريخ الطبري (5 مرات)، والإمامة والسياسة لابن قتيبة، والموافقات للشاطبي (وكل منها مرة). كما اعتمد على بعض اجتهادات المحدثين مثل يعقوب بكر، وحسن الشافعي، وجابرعصفور وسيد قطب (كل منهم مرة) وذكر الجابري في تكوين العقل العربي (مرتان) ورضوان السيد في مجلة الاجتهاد (مرتان) وأحمد أمين (مرتان).

(3) مثل: الرازي: مناقب الشافعي، ص 17 - 53.

حول مشروع «التراث والتجديد» تصف وسطية الشافعي وتضعها في جدلها التاريخي على نحو علمي وصفي دون تحميلها بدلالات أيديولوجية من وحي العصر[1]. فهو كتاب تنقصه الصنعة وإن لم تنقصه الجرأة.

1 ـ الإيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع؟

والإمام الشافعي هو الإمام الثالث الذي حاول الجمع بين فقه مالك في الحجاز وفقه أبي حنيفة في العراق، بين المصالح المرسلة وبين القياس، بين متطلبات الواقع واستدلال العقل، وهما الدعامتان الرئيسيتان للوحي. لا تعني الوسطية هنا أنها توفيقية أو تلفيقية بين شيئين متعارضين أو مختلفين أو نقص في الجذرية والحسم واتخاذ المواقف بل الجمع بين مقتضيين، كلاهما شرعي، وتحقيق مطلبين كلاهما أساسي في نظرة متكاملة وليست أحادية الطرف، وفي تصور كلي دون رده إلى أحد أجزائه أو بلغة القرآن إيمان بالكتاب كله وليس الإيمان بالبعض دون البعض الآخر أو ضرب الكتاب بعضه ببعض. الوسطية هنا هي بنية الفكر الجامع الشامل الذي يميز الفكر الإسلامي الذي يجمع بين ملكوت السموات وملكوت الأرض، بين الآخرة والدنيا، بين المسيحية واليهودية، بين المحبة والشريعة. الوسطية هي عود إلى الأشياء ذاتها وتخليصها من المواقف الإيديولوجية المسبقة. هي الوسطية التاريخية التي تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها. فلا فرق بين البنية والتاريخ. البنية تحقق للتاريخ، والتاريخ تحقق للبنية.

الوسطية هي المرحلة الثالثة في جدل التاريخ بين الشيء ونقيضه. فالصراع بين أهل الحديث وأهل الرأي هو التقابل بين الشيء ونقيضه. وكان من الطبيعي أن يظهر الشافعي للجمع بينهما في مرحلة ثالثة. وهو صراع يكشف عن نفس المكونين للوحي: المصلحة والاستدلال. وقد نشأ الصراع بين التيارين، بين أهل الأثر وأهل الرأي، كل منهما يريد تدوين التشريع من وجهة نظره. وهو صراع له نتائجه وربما دوافعه السياسية والاجتماعية كما هو الحال في فقه القانون في كل مجتمع وليس تآمراً يبغي السيطرة على الذاكرة الجمعية من خلال صياغة قوانين

(1) «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، 1990، ص 177 - 202 «علم أصول الفقه» في دراسات إسلامية، ص 65 - 103. المركز العربي للبحث والنشر القاهرة 1980، ص 3 - 51. وأعيد نشرها في «الدين والثورة في مصر 1952-1981»، الجزء الثامن «اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية»، مدبولي، القاهرة 1989، ص 3 - 75.

الشفرة التي تصاغ على أساسها الذاكرة. صحيح أن الصراع بين أهل النقل وأهل الرأي صراع بين الذاكرة والعقل، بين مرجعية النص ومرجعية العقل، بين التقليد والإبداع. ولكن وصف هذا التقابل وكأنه تقابل بين التخلف والتقدم قفز من الحكم العلمي إلى الحكم السياسي. فالذاكرة قد تكون دافعاً على التقدم كما هو الحال في التراث الشعبي وسير الأبطال واستدعاء الماضي الزاهر وقصص الأنبياء وبلورة الوعي التاريخي. وقد يقع العقل في الدجماطيقية كما حدث أيام المعتزلة والمأمون. صحيح أن ذلك ليس هو الغالب ولكنه أيضاً واقع وممكن. وهو تعبير عن إشكال فعلي، التقابل بين النص والحياة، بين المقال والواقع كما هو الحال في كل مذهب سياسي، الماركسية أو الرأسمالية أو في كل شريعة وقانون، بين الحرفية والتأويل.

لم يأخذ الشافعي موقفاً وسطياً توفيقياً بين الحديث والقياس، بين أهل الأثر وأهل الرأي بل حقق مطلبين رئيسيين في كل فقه، الجمع بين النص والواقع، بين الداخل والخارج. كان خوضه مع أهل الحديث ضد أهل الرأي إذا ما غالى أهل الرأي على حساب النصوص. ولو كانت المغالاة من أهل الحديث على حساب أهل الرأي لا تضم الشافعي إلى أهل الرأي ضد أهل الحديث حتى يعيد التوازن بين المطلبين. صحيح أن هذا الصراع المنهجي يدل على صراع أعمق بين قوى التغير والتقدم وبين قوى التسلط والهيمنة، وهو صراع موجود في كل العصور وفي كل المجتمعات. تتمسك قوى الهيمنة بالأصل الثابت في حين تتشبث قوى التقدم بالفرع المتغير. فهما واجهتان لعملة واحدة، خارج منطق الصواب والخطأ وعقلية «إما... أو». صحيح أن هاجس الشافعي كان البحث عن مصدر لليقين فوجده في مصدرين في الأصل وفي الفرع، في النص وفي الواقع، في الأثر وفي الرأي. فالنص مصدر اليقين ومرجعه الأصلي. وهو يتضمن العادات والأعراف نظراً لأنه نشأ فيها وفي وسطها. فالعقل المطلق الحرُ الذي لا زمان له ولا مكان عقل فارغ من أي مضمون، ادعاء طهارة وبحث عن وهم لا وجود له. لم يستخدم الشافعي آليات العقل لنفي النقل وحبسه في دائرته بحيث لا يتجاوز دوره التفسير والتأويل بل أعمل العقل في النقل حتى يصل إلى بعد ثالث للوحي هو الواقع، حياة الناس في الزمان والمكان. لا يعني ذلك القضاء على الخلاف والتعددية وهو المدافع عن القايسين في القضية الواحدة إنما يعني التمسك بالمرجعيتين وبالشرعيتين: النص والعقل. وإذا كان في الاستحسان ينفي الوسطية فإنه يجد مخرجاً لتقابل النص والواقع في الإحساس بالمصلحة وتقدير المنفعة.

إن جوهر الوسطية هو الجمع بين الثابت والمتحول، بين المطلق والنسبي ليس بدافع إيديولوجي، مذهبي أو سياسي بل بدافع منطقي. فلكي يكون القياس منتجاً يحتاج إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى. وكيف يخلو القياس من الثابت، من المقدمات الكبرى؟ وكيف يخلو من المسلمات أو البديهيات؟ صحيح أننا في عصر يرفض الثبات لصالح التغير ولكن هم المواطن لا يتغلب على هم العالم، والذاتية لا تقضي على الموضوعية. كما أن الثابت وهو النص في الحقيقة نشأ من الواقع في «أسباب النزول»، وتطور بتطوره في «الناسخ والمنسوخ»[1]. فالتقابل بين الثابت والمتحول تقابل وهمي من عقلية تجزيئية معاصرة ومن هموم مواطن يتوق إلى التغيير ويرفض الاستقرار الزائف. ومن الطبيعي أن يتمسك أنصار الهوية بالثابت وأن يتشبث أنصار التغيير بالمتحول. والتحدي ليس هو في الاختيار بينهما ونصرة فريق على فريق بل في الجمع بينهما والخروج من هذا التوتر إلى الواقع الحي تحقيقاً للمصالح العامة.

لم يكن الشافعي (ت. 204) مبدعاً في الحضارة الإسلامية في هذا الموقف الجامع وحسب بل كان الأول في علم أصول الفقه، وتلاه الأشعري (ت. 324) ثم الغزالي(ت. 505). وقد قام الثلاثة بتقنين الفكر الإسلامي: الشافعي في علم أصول الفقه، والأشعري في العقيدة، والغزالي في المسار الحضاري العام جامعاً بين الشافعية في الأصول والأشعرية في العقيدة. فإذا كان الشافعي قد توسط بين فقه الحجاز وفقه العراق، بين فقه مالك وفقه أبي حنيفة فإن الأشعري قد توسط بين أهل السنة والاعتزال، بين التشبيه والتنزيه في إثبات الصفات بلا كيف، بين الجبر والاختيار في نظرية الكسب. أما الغزالي فإنه لم يتوسط بين تيارين فكريين ولكنه جعل الأشعرية عقيدة رسمية للدولة، وفضل توسطها يرجع إلى الأشعري وليس إلى الغزالي. ولم يتوسط في التصوف لأن التصوف بطبيعته مغالاة في الحياة الروحية. وكون الغزالي أشعري العقيدة وشافعي المذهب لا يعني أنه وسطي. فقد جعل الغزالي الأشعرية نظريةً في الحكم، والتصوف ثقافةً واختياراً للمحكوم. ولم يتوسط بين الدولة وخصومها بل أخذ صف الحكم ضد المعارضة من الباطنية والمعتزلة.

ويبدو الموقف الوسطي في حل الشافعي مشكلة وجود اللفظ الأجنبي في القرآن بين حرفين: الأول يثبت وجود ما كان في الأصل أجنبي (عبد الله بن عباس

---

(1) انظر دراستنا: «الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول» في «الإسلام والحداثة» ندوة مواقف، دار الساقي، لندن 199 ص 133 - 175.

وكثير من الفرس)، والثاني ينكر وجود اللفظ الأجنبي لأنه يتناقض مع النص العربي. ثم يأخذ الشافعي الطريق الثالث وهو إثبات ألفاظ متفق عليها في لغات وألسنة مختلفة دون أن تنتقل من لغة إلى أخرى، ليس عن طريق التوسط بل عن طريق علم الأصوات المقارن وكما فعل أبو عبيد القاسم بن سلام عندما وصف تحول الألفاظ الأعجمية إلى العربية، لا فرق بين البنية والتاريخ.

والحقيقة أن لفظ «الوسطية» محمل بعدة من المعاني في عصرنا، كلها سلبية. فالحزب الحاكم هو حزب الوسط ضد التطرف الإسلامي والتطرف الاشتراكي مما أضاع البلاد أولاً وثانياً. الوسطية دفاع عن الأمر الواقع وشرعية وهمية لنظام لا شرعي. وقد كثرت السخرية من حزب الوسط و«هز الوسط» الذي اندفع في تبرير غياب توجيه الدولة لمظاهر النشاط الاقتصادي باللجوء إلى النصوص التي تمدح الوسطية في القرآن وفي الحديث، وما أكثرها. وقد كثر الحديث عن الوسطية بهذا المعنى الحكومي الرسمي منذ السبعينات في مصر من بعض «ترزية» القوانين لصياغة أيديولوجية الحزب الوطني في «الاشتراكية الديموقراطية» التي تقوم على الوسطية، لا شرقية ولا غربية. وتؤصل الوسطية في الكتاب والسنة، وتعني لا اشتراكية ولا رأسمالية، لا روسيا ولا أمريكا. وتجاوزت الوقفة مع الصديق وتحييد العدو إلى الارتماء كلية في أحضان الولايات المتحدة الأمريكية[1]. وفي كليات الدراسات العربية التي أنشئت لمنافسة كلية الآداب فلم تصل إلى مستوى الآداب أو دار العلوم وكانت عواناً بين ذلك، قام أستاذ آخر يبحث له عن دور في إحدى الجامعات الإقليمية في صعيد مصر المغمور ليؤسس أيضاً الوسطية في الأدب والفكر والحياة، ربما يلتفت إليه النظام القائم فيجد له مكاناً ضمن طوابير المنتظرين للمناصب العامة. يرتكن إلى شرعية الذات، وشخصية مصر والثقافة الشائعة والأمن السياسي. وكان قد سبقه من قبل توفيق الحكيم في «التعادلية» في بيئة تناهض التطرف. لم يضع الشافعي إذن مفهوم الوسطية ولكنه مفهوم حديث من وحي المناخ السياسي المعاصر، قراءة للحاضر في الماضي، وقراءة للماضي في الحاضر.

وفي نفس الوقت الذي يتوسط فيه الشافعي في الفقه يتصلب في اللغة والكلام والسياسة. يقرأ القرآن بلهجة قريش دون سائر اللهجات. قريش هنا هو اللسان وليس القبيلة. ولا تعني لهجة قريش سيادة قريش السياسية وهيمنتها على

(1) صوفي أبو طالب: الاشتراكية الديموقراطية، المجلس الأعلى للجامعات، القاهرة 1978.

اللسان العربي. هذا هو هم المعاصرين، رفض حكم القبيلة والعسكر والطائفة والعشيرة، هم المواطن عندما يتغلب على هم العالم وتحت أثر بعض المفكرين المعاصرين الذين أفاضوا في القبيلة والغنيمة[1]. وعدم جواز قراءة الفاتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجتها. وليس للبسملة وترتيب الآيات أية دلالة على التشبث بالنص العربي بل التأكيد على هوية النص والمعنى. وليس له أي دافع أيديولوجي سياسي، قريش ضد العرب، والعرب ضد الفرس فلم تكن هذه النعرات العرقية دافعاً موجهاً عند العلماء وإن كانت عند السياسيين. وان نقد الشافعي للمتكلمين ونهيه عن علم الكلام مفضلاً عليه العلم بالكتاب والسنة ونفوره من العباسيين لا تعني أنه جنح إلى المحافظة التي ترفض العقلانية وتنأى عن التفكير المنطقي بل لأنه أصولي يبغي الدفاع عن المصالح العامة ضد الفرقة والتشتت والاقتتال حول المسائل النظرية الصرفة التي لا ينتج عنها نفع. وموقف الشافعي لا ينبع من أصله العربي ولا يفضله أبو حنيفة الذي استحسن الخوض في علم الكلام لأن أصله فارسي فهذا إدخال لبعد شعوبي عرقي في مواقف أصولية صرفة. وإن إثبات أن الشافعي كان حليفاً سياسياً لبني أمية حكم يفترض في الفقيه الحكم بالهوى والمصلحة. وإن رحيل الشافعي إلى مصر بعد أن استولى المأمون على السلطة بعد صراع عسكري مع أخيه الأمين لأن واليها كان قرشياً هاشمياً لا يكشف عن صراع شعوبي انعكس في الثقافة والفكر بل صراع سياسي بالأصالة. ومن ثم يقرأ المؤلف مواقف الشافعي اللغوية والفقهية والسياسية ويرى فيها انحيازاً للقرشية وهو انحياز «إيديولوجي» لقريش التي أطلت برأسها أول ما أطلت بعد نزول الوحي في اجتماع السقيفة، توجهاً إيديولوجياً للإسلام لتحقيق السيادة القرشية. والأدلة على ذلك روايات فضل قريش وهي عند الكل، و«الخلافة في قريش» وهو مروي عند الكل. فالخلافة ليست بالبيعة بالضرورة بل كل خليفة علا الناس بالسيف يكون خليفة. شرطها إذن السيف والقرشية، الشوكة والقبيلة، وهي قراءة سياسية تسقط أموراً مُعاصرة على موقف الشافعي. كما يجد المؤلف في تعاون الشافعي مع الأمويين انحيازاً للقرشية على عكس أبي حنيفة ومالك اللذين قالا بفساد بيع المكره وطلاقه. وهو انتهازي فقد طلب عملاً بتوسط بعض القرشيين فأخذه الوالي معه وجعله عاملاً بنجران. كما كره الشافعي تخلي العباسيين عن العروبة مما يدل على التعصب العرقي لديه. إن السيطرة القرشية واردة

---

(1) مثل برهان غليون في «من القبيلة إلى الدولة»، ومحمد عابد الجابري في «نقد العقل السياسي».

في مجتمع ما زال للقبلية فيه موروثها القديم ولكن توضع في حجمها الصحيح. فما زالت ثقافة وموروثاً وتكويناً ذهنياً عند العرب نظراً لحداثة الإسلام. أما أن تكبر وتضخم خارج حجمها الطبيعي وتتحول إلى مؤامرة لقريش للسيطرة على العرب والمسلمين في اجتماع السقيفة حيث تم فيه تدشين السيطرة القرشية على الإسلام والمسلمين فهو علو للصوت في الأذن، وإبهار بالضوء أمام الأعين. هناك صراع سياسي كما هو الحال في أي مجتمع لحظة اختيار الحاكم ورغبة كل فريق أو حزب السيطرة على الفريق أو الحزب الآخر دون تآمر أو سوء نية بل في صراع مفتوح. وان اختيار الخليفة ضمن المرشحين الستة بعد عمر ليس سيطرة للقرشية، بل اتباع لسنة السلف الصالح وجمع بين بيعة أبي بكر من الناس واختيار أبي بكر لعمر. وبعد مقتل الخليفة الثالث نشأ صراع بين بني هاشم وبني أمية وهو صراع طبيعي بين حزبين، كل منهما يمثل مصالح خاصة ولا شأن له بمؤامرة قريش على الناس.

2 ـ الأدلة الشرعية الأربعة

والأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس ليست للشافعي وحده بل تكوّن بنية علم أصول الفقه قبل الشافعي وبعده حتى عند الشيعة الذين ينكرون القياس فإنهم يستبدلون به قول الإمام المعصوم. وفضل الشافعي أنه وضع النسق كما فعل أرسطو في المنطق، والخليل بن أحمد في العروض، وسيبويه في النحو، وفرنسيس بيكون في الآلة الجديدة، وفيكو في فلسفة التاريخ. هذا ما أجمع عليه الفقهاء قبل الشافعي بصورة ضمنية وبعد الشافعي بصورة علنية بعد أن وضع الشافعي أسس العلم. وإذا كان الشافعي سيء النية بتثبيت قواعد الاستدلال فهل كان كذلك كل علماء الأصول من بعده؟ إن وضع علم جديد ليدل على قدرة فائقة على التنظير. واعتبار ذلك رغبة في السيطرة والسيادة على العقل والفكر لهو إسقاط للسياسة في الفكر. لا يوجد علم بلا قواعد أو منهج. هكذا فعل ديكارت وكان الناس قبله يفكرون. وهكذا فعل هوسرل وكان الناس قبله يشعرون وينظرون.

والكتاب عربي اللسان ولا يعني أنه عروبي الاتجاه كما هو الحال في السياسة عند التيار القومي العربي. وإن استعمال المؤلف لفظ العروبة بدل العربي ليدل على

خلط بين اللسان العربي والنزعة العروبية في المجتمع والسياسة[1]. فمما لا شك فيه أن القرآن نزل بلسان عربي. وسواء وجدت فيه ألفاظ أعجمية أم لا توجد أم وُجدت بعد أن عُربت قبل القرآن وأصبحت شائعة في اللغة العربية، فإن الموضوع لغوي خالص وليس سياسياً. وإن معرفة اللغة العربية وأسباب النزول شرطان عند كل المفسرين وليس عند الشافعي فقط، ولا تدل على عروبة زائدة عنده أو ناقصة عند غيره. كما أن احتواء النص القرآني نظراً وإمكاناً لكل الحوادث المستقبلة مما يجعل نصوصه أصولاً يقاس عليها ليس مبدأ «على درجة عالية من الخطورة» بل هو أقرب إلى المبادىء الرياضية العامة وقوانين الفكر ومقدمات المنطق. فالفكر بلا ثوابت ينتهي إلى النسبية. وهل وجود هذا الثابت هو «المبدأ الذي حول العقل العربي إلى عقل تابع ويقتصر دوره على تأويل الوحي واشتقاق الدلالات منه سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة»؟[2] هل يؤدي هذا الثابت إلى اختلال التوازن بالضرورة بين الأصل والفرع والتضحية بالفرع من أجل النص وعدم أخذ المصلحة وهي العلة المشتركة بين الأصل والفرع أساساً للقياس أم أن الجمع بين الثابت والمتحول هو خير ضمان لهذا التوازن؟ إن المبادىء اللغوية العامة يمكن قراءتها على أنها تغليب للثابت على المتحول. كما يمكن قراءتها على أنها تغليب للمتحول على الثابت طبقاً لاختيار هل الكوب نصفها فارغ أم أن نصفها مملوء؟ إن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه، والعام والخاص، والأمر والنهي كلها تعبير عن هذه العلاقة العضوية بين الثابت والمتحول طبقاً لأبعاد الصورة الفنية في الحقيقة والمجاز أو لأعماق الشعور كما هو الحال في الظاهر والمؤول، أو لاحتمال المعنيين دون ترجيح أو مع الترجيح كما هو الحال في المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه أو طبقاً للفرد والجماعة مثل العام والخاص أو طبقاً للفعل إيجاباً وسلباً مثل الأمر والنهي. يقفز المؤلف على هذه المبادىء اللغوية عند الشافعي وبعده مُخرجاً له من سياقه التاريخي وكأنه هو وحده علم الأصول، ويدمج النص والمحكم في السنة، والعام والخاص والاستعارة

---

(1) يذكر المؤلف أن الشافعيّ كان يفعل ذلك من منظور إيديولوجي ضمني في «سياق الصراع الشعوبي الفكري والثقافي»، الإمام الشافعي ص 27، «إن الشافعي يعتمد موقفاً إيديولوجياً خاصاً في خضم صراع فكري شعوبي انحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما انحاز كثير من معاصريه بل إلى القرشية، تحديداً»، المصدر السابق، ص 28 - 29.

(2) المصدر السابق ص 21.

والكناية والترادف والاشتراك في اللسان العربي. وينتهي إلى أن الشافعي له مرجعان تفسيريان: السنة واللسان العربي. وهما ثابتان بإرادة الشافعي دفاعاً عن سلطة قريش. هنا يتجاوز السياسي والعلمي، ويتحول التحليل الاجتماعي السياسي للأفكار إلى غير ما يهدف إليه.

كان تركيز الشافعي على السنة طبيعياً في وقت لم تكن فيه قد جمعت بعد أو كانت في طريقها إلى الجمع. فكان نوعاً من الضبط والإحكام كمصدر للتشريع قبل أن تكون رواية وخبراً. ووجد الشافعي نفسه أمام فريقين: الأول لا يقبل من السنة إلا ما وافق الكتاب. والثاني أنكر أن تكون السنة وحياً. وهو صراع قديم وحديث في نفس الوقت بين تأكيد دورها المطلق وتأكيد دورها الثانوي نظراً لأنها لا تضيف مبدأً جديداً إلى القرآن وأن مهمتها تقتصر على البيان والتفصيل[1]. وقد وسع الشافعي مفهوم السنة مع الفريق الأول لتشمل «مواصفات النظام الاجتماعي السائد» مثل عدم وراثة العبد مما يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة التي تعتبر الحرية أصلاً والعبودية أمراً طارئاً لأن السنة أول تطبيق للقرآن في ظروف اجتماعية محددة تتحكم فيها الأعراف والتقاليد التي لم تتغير بعد. لقد جعل الشافعي السنة شاملة للأقوال والأفعال والواقعات كما قال الأصوليون من بعده: السنة قول وفعل وإقرار. وهو تعريف شامل لها ليس واسعاً بنية السيطرة ولا ضيقاً بهدف التحرر كما يؤول المحدثون. وإن التفرقة بين سنة الوحي وسنة العادات والتقاليد إدخال مفهوم حديث في مفهوم قديم واللفظ الأجنبي في الذهن Tradition. ولا يحتاج الشافعي إلى اللجوء إلى عصمة الأنبياء ليزيل الاعتراضات عليه وكأنه محتال مدلس يستعمل الحق باطلاً ويجعل من الباطل حقاً. ويأخذ المؤلف رأي الفريق الثاني الذي يود تقليص دور السنة ويذكر الحديث المشهور عدة مرات «أنتم أعلم بشؤون دنياكم» من أجل تأكيد الاجتهاد وإفساح المجال للعقل والخروج من التبعية للنص. لم يتجاهل الشافعي بشرية الرسول ولكنه، في هذا الوقت المبكر، كان حريصاً على جمع السنة. وشتان ما بين روح الطاعة في الصدر الأول وروح العصيان في الصدر الأخير. فقد ارتبطت الطاعة بالدولة كما ارتبط العصيان بالمعارضة. وهنا تتغلب مرة أخرى هموم المواطن على هموم العالم.

والقضية الأهم هي علاقة السنة بالكتاب، المصدر الثاني بالمصدر الأول.

(1) وقد اتهم سيد قطب في مصر وقاسم أحمد في الملايو هذا الاتهام: الإقلال من شأن السنة.

وهناك احتمالات ثلاثة: الأول التشابه الدلالي، تكرار السنة للقرآن وفي هذا الحال لا لزوم لها. والثاني التفسير والبيان والتفصيل وهو موقف جمهور الأصوليين. والثالث انفرادها بالتشريع كنص مستقل وهو رأي القليل. لم يجعل الشافعي السنة جزءًا من الكتاب ولا يقول بذلك أصولي واحد. ولا اعتبرها وحياً من نوع مغاير لوحي الكتاب عن طريق الإلقاء في الروع، وهو المعنى اللغوي للوحي أي الإلهام وليس بالمعنى الاصطلاحي عن طريق وساطة جبريل. بل هي قراءة تدفع الشافعي إلى الحد الأقصى حتى يسهل نقده إذ يؤدي التوحيد بين الكتاب والسنة إلى مشارفة آفاق التوحيد الإلهي والبشري وإهدار خصوصية الرسول وبشريته باعتباره مبلغاً للوحي وشارحاً له. الكتاب عقائد وتشريع والسنة تشريع فحسب. وهناك نمطان محددان للعلاقة بين المصدرين: النسخ والتخصيص. فعدم جواز نسخ القرآن بالسنة يبطل القول بأن السنة وحي مثل القرآن. وكذلك لا يجوز نسخ السنة بالقرآن فالسنة شرح وبيان وتفسير وليست أصلاً مستقلاً. إنما ينسخ القرآن القرآن، وتنسخ السنة السنة. ليس في نفي الشافعي كون السنة ناسخة للقرآن وليس في تأكيده أنها مصدر للتشريع أي تناقض أو توفيق بين نهجين على أساس أيديولوجي. فالحقيقة ذات أطراف متعددة ولا يمكن إثبات أحدها ونفي الأخرى. والفرق بين الجمع بينهما على أساس أيديولوجي والجمع بينهما على أساس عقلي فرق ضئيل يرجع إلى درجة التنظير. المهم أن الجمع ممكن حين «يتلمس جوانب الأصالة والإبداع في كل من الاتجاهين المتعارضين، ويصل بينهما في مركب جديد لا ينتمي لأي منهما في نهاية الأمر»(1). أما علاقة التخصيص فهي أن يكون القرآن عاماً وأن تكون السنة خاصة ويكون التخصيص ببيان أوجه الفهم بأحكام المتشابه أو تقييد المطلق أو بيان المجمل أو ببيان طريقة السلوك والتنفيذ في الممارسة. فدلالة العموم على العموم ظنية حتى يأتي التخصيص فيحولها إلى قطعية على عكس أبي حنيفة الذي يجعل دلالة العموم على العموم قطعية وبالتالي يصعب التخصيص.

وشروط الحديث الصحيح اتصال السند وعدالة الرواة، واتفاق المتن مع المعقول، واتفاقه مع حديث آخر. ولكن جرت العادة على قسمة الحديث إلى متواتر وآحاد من حيث السند. فالتواتر نقل الكافة عن الكافة بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب. يشترط فيه العدد الكافي، واستقلال الرواة، وتجانس الرواية

---

(1) المصدر السابق، ص 50.

في زمان الانتشار، والاخبار عن حس[1]. ليس التواتر إذن تواطؤاً بل شرطه منع التواطؤ عن طريق استقلال الرواة. ولا شأن للقوة السياسية بالتواتر لأنه مجرد نقل الكافة عن الكافة. ولماذا إقحام السياسي في العلمي دائماً؟[2] ليس التواتر مثل الإجماع، فالتواتر نقل تاريخي، ومهمة الراوي مجرد النقل. أما الإجماع فهو اتفاق في الرأي، اجتهاد جماعي. المجمع يعمل عقله. الإجماع هنا له معنيان: معنى تاريخي في الرواية ومعنى استنباطي في الاجتهاد. ولا يبرر الشافعي قبول السنن بصحة الإجماع فقد علمنا الوحي بالتواتر، والتواتر سابق على الإجماع، ووفد إلى علم الأصول من علم مصطلح الحديث. التواتر نهج في العلوم التاريخية ومعروف في كل الثقافات، تحدث عنه بسكال في نصه المشهور عن حريق لندن. كما عرضه لانجلوا وسينوبوس في نقد المصادر في «مقدمة في الدراسات التاريخية». وشتان ما بين التواتر القديم والإعلام الحديث في صنع الرأي العام. وكل مقارنة حديثة لها مخاطرها.

أما شروط خبر الآحاد فترجع إلى عدالة الراوي، ليس بهدف توسيع إطار السنة بل لإِحكامها وضبط نقلها. وضع الشروط بهدف تصنيف خبر الآحاد وليس لتوسيع السنة. ومن شروطه عدم مخالفة معنى المتن لمعنى أو تأويل، لشهادة العقل أو الحس. وهو ضبط خارجي بالإضافة إلى الضبط الداخلي. فالعقل والواقع كلاهما مقياس للصدق. والآحاد في مستوى متوسط بين السنة المتواترة والقياس لأنه أقل من السنة وأعلى من القياس عند مَنْ يقلبون النص على الواقع مثل مدرسة الأثر، وأقل من السنة وأقل من القياس عند من يغلِّبون الواقع على النصِّ مثل مدرسة الرأي. وكلاهما كفتا ميزان، إذا مال دق أحدهما ناقوس الخطر وذكر بالميزان الآخر. ولا يوجد صواب أو خطأ أو تقدمية ورجعية بالمعنى السياسي الشائع بل ميزان الاعتدال وعلم الميزان. وتقسيم السند إلى متصل ومرسل أو منقطع لا يدل على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعي. فالمرسل يكون الانقطاع فيه من جهة الرسول، والمنقطع يكون الانقطاع فيه من الوسط. وإن قبول الشافعي لخبر الآحاد وتفضيله على القياس، وقبوله للمرسل رغم احتمالات الخطأ يرجع إلى التمسك بالسنة قبل جمعها ولا يكشف من «طبيعة مشروع يريد أن يصوغ

---

(1) انظر دراستنا «علم أصول الفقه»، دراسات إسلامية، ص 65 - 103.

(2) «فإذا كانت قوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها والمعارضة لسياستها». المصدر السابق، ص 69.

الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص حصراً لدورِ العقل والاجتهاد وحرية الفكر»[1]. ليس مشروع الشافعي توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي لأن النص عقل وواقع. والاجتهاد العقلي قائم على النص والواقع طبقاً لوحدة النص والعقل والواقع. والخبر قطعي والقياس ظني عند الشافعي وعديد من الأصوليين. فهل كلهم قرشيون أمويون؟ الخبر يولد العلم اليقيني الموضوعي في حين أن القياس يولد العلم الظني الذاتي، الأول خبر، والثاني اجتهاد، وهو نسق يتوم على التواضع والاحتمال والاعتراف بالجهد الإنساني وبإمكانية الصواب والخطأ بعيداً عن القطع والجزم العقائدي حتى ولو كان باسم العقل. وإن إيثار أبي حنيفة إعطاء الأولوية للقياس على اختلاف الروايات لا يتطلب تجريح الشافعي واتهامه وجعله مسؤولاً عن سياسات الحزب الوطني، حزب الوسط، دفاعاً عن المعارضة، وتغليباً للإيديولوجي على الموضوعي، وللسياسي على العلمي. وإن اختيار المؤلف طريق أبي حنيفة لا يستدعي تخطئة اختيار الشافعي بالضرورة. فلا يوجد في الفقه والاستدلال صواب وخطأ. فالكل مُصيب لأن الحق متعدد عند الأصوليين الأوائل.

إن اختلاف الروايات له منطق للحل إمّا باختلافها في دلالتها أو عند الصحابة في العمل بها. ويزول بمعرفة أسبابه وهي إما عدم سماع السبب الموجب للأمر والنهي وإما عدم بلوغ السنة للصحابي وإما اختلاف الصحابة في التأويل. إن اختلافات السنن والتعارض بين النصوص ليس دوراناً في حلقة مفرغة بل أنشأ علماً جديداً هو علم التعارض والترجيح وهو أحد فروع علم المنطق. فأسباب النزول في الحديث غائبة فيه. ووصف الجيل الأول من الرواة بأنهم خلو من كل شروط الضعف الإنساني موجود في كل حضارة بنزعة التقديس والاحترام، فالسلف خير من الخلف، نظراً لقرب المسافة بين الأوائل من الوحي وبعد الأواخر عنه.

أما الإجماع، المصدر الثالث فهو منذ البداية وقبل عرضه «مفهوم على درجة عالية من الالتباس»[2]. ويرجع هذا الالتباس إلى الخلط بين الإجماع في التواتر والإجماع في القياس. وهو ليس التباساً بقدر ما هو وضع طبيعي للإجماع بعد السنة

(1) المصدر السابق، ص 74 - 75.

(2) المصدر السابق، ص 85.

وقبل القياس وعلم الأصول في بدايته لم يستقر بعد. والشافعي واضع هذا العلم قبل أن يتحول الإجماع فيما بعد إلى أصل مستقل متميز عما قبله وهو السنة وعما بعده وهو القياس. ويرى المؤلف أن الإجماع «إهدار دور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي والتاريخي وذلك بإلغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة»[1] والحقيقة أن الإجماع السابق ليس ملزماً للإجماع اللاحق. فلكل عصر إجماعه. ولا تجتمع الأمة على ضلالة. فاعتبار الإجماع تثبيتاً وتقليداً وإنكاراً للتغير والاجتهاد مزايدة في التقدم. لم يجعل الشافعي الإجماع الزماني الإقليمي مرادفاً للسنة، له حجيتها، فهو أقل من السنة. ولم يحصره في السنة المتواترة، وبالتالي «يعود ليأخذ باليمين ما سبق أن أعطاه بالشمال» لأن الإجماع بعد السنة وهو اجتهاد عليها[2]. لم يحول الشافعي الإجماع إلى سنة تشمل الأعراف والعادات والتقاليد بل وإجماع الأجيال التالية التي هي سنن تاريخية فضيّق الاجتهاد وهي الغاية الرئيسية من مشروع الشافعي. فالقياس مصدر من مصادر التشريع في حالة غياب الإجماع. بل إن تغيير الاجتهاد عند الشافعي بعد هبوطه إلى مصر، وهي النقطة الإيجابية التي كثر الاستشهاد بها على أولوية الواقع على النص، اعتبرها المؤلف تشويشاً على حجية الإجماع وتشكيكاً في وجوده على مستوى الأمة[3]. فمهما عمل الشافعي فهو مخطىء. أما أقوال الصحابة وعمل أهل المدينة فليست مصادر للتشريع بعدما استقر العلم. وما يهم في علم الأصول هو بنيته وليس الاختلافات فيه لأنها موضوع علم آخر فرعي مستقل هو علم الخلاف.

وبعد أن أصبح الإجماع سنة، وأصبحت السنة كتاباً لم يعد للقياس دور لأنه تم إلحاقه أيضاً بالنص الثابت إجماعاً أو سنة أو كتاباً. فالأدنى يتأسس في الأعلى. تتأسس السنة في الكتاب لأنها جزء من الوحي. ويتأسس الإجماع على السنة لأنه إجماع على رواية. ويتأسس القياس على الإجماع لأنه اجتهاد على أصل سابق، وهو النص، من الإجماع أو السنة أو الكتاب. فالكتاب أساس كل شيء، والسنة والإجماع والقياس فروع عليه. هذا هو مشروع الشافعي، التأسيس إلى أعلى، الهرم مقلوباً.

ويُعرّف القياس بعد التمييز بين نوعين من الأحكام: الأول الحكم بإحاطة

(1) المصدر السابق، ص 86.
(2) المصدر السابق، ص 89.
(3) المصدر السابق، ص 87.

وهو المبني على الظاهر والباطن، والثاني الحكم بغير إحاطة وهو الحكم المبني على الظاهر فقط دون الباطن وهو القياس. مثال الأول أحكام الكتاب والسنة المتواترات منها والمستورات. ومثال الثاني أحكام القياس والاجتهاد. أما أحكام الآحاد، المتصل منها والمرسل فإنها قد تتفق مع القياس وقد لا تتفق فتتقدم عليه. والقياس عند الشافعي هو طلب العلامات، اكتشاف حكم موجود بالفعل في النصوص وجوداً خافياً ومستتراً مثل إيجاد القبلة. ويقوم على إيجاد الدلالات في الخارج وهو ما سماه الشاطبي فيما بعد تحقيق المناط. هكذا بدأ القياس الأصولي في صورته الأولى، انتقال من الدليل/ العلامة إلى المدلول/ الحكم. وفي الكتاب نمطان من الدلالة: دلالة إبانة ودلالة إشارة. وينحصر كلاهما في المماثلة والمشابهة على مستوى الوقائع التي يُجري القياسُ الحكمَ فيها. وهو تماثل يقوم على الكم أي علاقة القليل بالكثير في التحريم عكس العلاقة في الإباحة والتحليل. إباحة الكثير تعني إباحة القليل. قياس الشبه والنظر هو قياس العلة، القياس المباشر. أما قياس الأولى فيقوم على شبه الواقعة الجديدة مع واقعتين نصيتين مع اختلاف وجه التشابه في كل واحدة منهما. وقياس الأولى هو الاجتهاد الحقيقي وبالتالي يخرج قياس المماثلة وقياس النظر من الاجتهاد. وتتدرج علاقة المشابهة من الوضوح إلى الغموض. كما تتدرج الدلالة من العام الشائع وينتهي إلى الخاص النادر من المماثلة (علاقة القليل بالكثير)، ويتوسط بالمشابهة في معنى الحكم وعلته، وينتهي بالتشابه المركب المتعدد الأوجه كما هو الحال عند البلاغيين في الانتقال من الحسي إلى المعنوي. تلك بدايات القياس الأصولي والعناصر الأولى المكونة للمنطق الإسلامي في مقابل المنطق اليوناني وكحلقة من تطور القياس قبل الشافعي عند اليونان وبعده حتى ابن تيمية. أما محاكمته باعتباره قياساً كمياً ليس شبيهاً بمنطق بيكون أو مِلْ أو رسل وأن العقل فيه ليس استقراء وجدةً وثورة وإبداعاً وتحرراً فهذا إخراج للشافعي من سياقه التاريخي.

القياس إذن هو عمل العقل في التوسط بين النص والواقع، وهي الأبعاد الثلاثة للوحي. ليس تضييقاً وحصاراً لدور العقل. فقد تكون النتائج متضمنة في المقدمات كما هو الحال في الاستنباط وقد تكون موجودة في العالم الخارجي وهو الاستقراء. والقياس يحيل إلى الاثنين، إلى المقدمات الأولى في النص وإلى العالم الخارجي في تحقيق المناط. لم يوهم الشافعي بتوسيع دائرة القياس وتعدد ضروبه مع أنه ضيق ومحصور فلم يدخل أحد في قلبه وفتش في ضميره. القياس لديه ما عدا النص من كتاب أو سنة، واسع يشمل الإجماع والاجتهاد، وكل محاولات

استنباط الدلالة. أما استناد القياس إلى أصل سابق فهذا لا يعني تضييقه أو حصاره. فكل استدلال يقوم على مقدمات أو أوليات أو مصادرات. ويتحول الشافعي إلى ظاهري يقصر القياس على اكتشاف ما هو موجود في الأحكام. يتمسك بالنصوص ولا يقبل من القياس إلا ما لا يعارضها. لذلك يرفض الشافعي الاستحسان عند أبي حنيفة لأنه اجتهاد خارج عن النصّ، وقول بالرأي والتشهي. القياس يستند إلى أصول ثابتة عكس الاستحسان. القياس مثل الإجماع والاستحسان يؤدي إلى الخلاف المكروه. القياس ثبوت ووحدة والاستحسان تنازع واختلاف ولكن هل يتطلب تفضيل المؤلف للاستحسان عند أبي حنيفة تجريح الشافعي؟ ويدافع عن الاستحسان بأنه لا يخالف نصاً في كتاب أو سنة ويلجأ أيضاً إلى مرجعية النصوص[1]. ويحكم على الشافعي بأنه أسس العقل بإلغاء العقل بدليل نقده للاستحسان عند أبي حنيفة. وهذا ليس إلغاء للعقل بل خوف من تغليب الفرع على الأصل، وترك المصالح العامة بلا قاعدة فتختلط بالمصالح الخاصة، والشافعي ولوع بالتقنين والتقعيد ووضع الأصول العامة مثل أرسطو. وإن اختلافات الصحابة في القياس ليست دليلاً ضده دفاعاً عن الاستحسان فقد اختلف فيه الصحابة أيضاً.

فهل كبل الشافعي القياس بمجموعة من القيود أدت في النهاية إلى أن يكون مجرد استناد غير مباشر إلى النصوص، وبالتالي توسيع دائرة النصوص؟ إن القياس بطبيعته يقوم على أصل، والأصل نص، والنص واقع بدليل أسباب النزول، و «الناسخ والمنسوخ». ليس القياس بمثابة المحظورات التي تجيزها الضرورات بل هو مصدر أصلي من مصادر التشريع. وينتهي المؤلف بحكمه إلى أن الشافعي يؤسس القياس على منطوق خطابه الظاهر، وهو في الحقيقة يؤسس سلطة النصوص في كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، ويعلن عليه بيان الثورة الأول في الخاتمة، تحرر العقل من سلطة النص بلغة «نقد العقل العربي» أو تفكيك الخطاب الأشعري بلغة «من العقيدة إلى الثورة». فكتاب الإمام الشافعي، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية هو المركب العضوي من كلا العملين[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 106.

(2) «هذه الشمولية التي حرص على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية ثم وسع مفهوم السنة بأن الحق به=

4 ـ الايجاب والسلب

ولكتاب «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» عدة فضائل منها:

أ ـ الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية. فالموضوعات جديدة ومبتكرة، وهذا أهم شرط للبحث العلمي. يقول الباحث جديداً. وكل تحليل له إضافة إلى التراث العلمي العربي الإسلامي. يفتح آفاقاً جديدة في علوم التأويل والقراءة. يكشف عن اشكاليات القراءة وآليات التأويل ومكونات الخطاب الديني فاتحاً بذلك مجالاً جديداً للبحث العلمي. يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة، بين البحث العلمي والتغير الاجتماعي، ويحمل هموم العالم وهموم المواطن. يحلل الخطاب الديني باعتباره موجهاً للواقع والسلوك ويتشكل فيه. الخطاب فعل بين فاعل ومفعول، توجيه من الآمر إلى المأمور في الدين، ومن الحاكم إلى المحكوم في السياسة. ولا فرق بين الخطابين. فالدين سياسة، والسياسة دين. يخضعان لبنية واحدة، الأمر والنهي، الصدق والنفاق، الصدق أن يكون ظاهر الخطاب مثل باطنه، والنفاق أن يكون ظاهر الخطاب غير ما يقصد إليه. فالنية هي التي توجّه الخطاب.

ب ـ تحليل النص في آلياته واستخداماته كسلاح ايديولوجي فكري مذهبي، فالكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال نزولاً إلى أرض الواقع في عصر تحول الإسلام فيه إلى نص، ما ينبغي أن يكون، تصور مثالي للعالم لا شأن له بالممارسات

= الإجماع كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد/القياس بكل ما سبق رباطاً محكماً يعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته. فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعي الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت وتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع أزلي كما في ميراث العبد وفي ميراث الأخت الوحيدة وفي مسألة زكاة الغراس أدركنا السياق الأيديولوجي الذي يدور فيه الخطاب كله. إنه السياق الذي صاغه الأشعري من بعد في نسق متكامل. ثم جاء الغزالي بعد ذلك فأضفى عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الديني حتى عصرنا هذا. وهكذا ظل العقل العربي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين عصر الشافعي طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي، كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية. وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان. المصدر السابق، 110.

اليومية والصراعات السياسية. ومنهج تحليل الخطاب ولغة الخطاب منهج حادٌ حاسم أشبه بمبضع جراح قدير يقوم بعملياته الجراحية لاستئصال الأورام في جسد الثقافة والمجتمع، وماذا يريد البحث العلمي أكثر من الموضوع المبتكر والمنهج السليم؟

ج ـ تدل نماذج المؤلف على التزامه الاجتماعي بقضايا المجتمع مثل الميراث، الحرية (السيد والعبد)، العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة وليست أحكام الحيض وحلق عانة الميت كما يفعل الفقهاء. ويرجع الخلاف الفقهي والمذهبي إلى الخلاف في التوجهات الاجتماعية والسياسية مثل رفض الشافعي القياس في أمور الزكاة. يرجع النص إلى إطاره التاريخي وفي ظروفه السياسية والاجتماعية بعد أن تحولت النصوص القديمة إلى مقدسات لا يمكن المساس بها أو دراستها أو تحليلها أو فهمها وبالأحرى نقدها وتجاوزها. ومن ثم يساعد على التحول من العقلية الأسطورية الاجتماعية السائدة إلى العقلية العلمية. ويرد الصراع الفكري، صواباً أو خطأ، بين أهل الرأي وأهل الحديث إلى الصراع السياسي بين الفرس والعرب[1]. ومع ذلك لا ينسى تحليل الأفكار للكشف عن دلالتها أولاً قبل الانتقال إلى مغزاها الاجتماعي والسياسي انتقالاً من الداخل إلى الخارج لتجنب الوقوع في الرد الآلي للفكر إلى ظروفه التاريخية[2]. ومن هنا أتى هذا الطابع المميز للأعمال العلمية، الكتب الصغيرة، والمقالات المنشورة في المجلات الثقافية أولاً والعلمية ثانياً كطلقات رصاص يتوجه بها إلى الرأي العام، وليست الموسوعات الكبرى التي لا يقوى أحد على قراءتها. ومجموعها يكشف عن وحدة الموضوع ووحدة المنهج وصب النتائج نحو هدف واحد.

د ـ إثارة الذهن ودفعه إلى التفكير بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع المنهج والنتائج. وهذا هو المطلوب في الجامعة من أجل تكوين مدارس فكرية متباينة فتنشأ المعارضة الفكرية لدى الطلاب بعيداً عن منطق الاتفاق والتقليد والتكرار والحفظ. واللجان العلمية بطبيعتها مكونة أيضاً من مدارس فكرية مختلفة. وهذا إثراء للعلم في مصر. لا يكفر بعضها بعضاً، ولا يستبعد بعضها بعضاً وإِلاَّ حَدَث في العلم ما حَدَث في السياسة واتفاق كل المحكومين مع رأي الحاكم،

(1) المصدر السابق، ص 7.
(2) المصدر السابق، ص 6.

الحزب الواحد، والرأي الواحد، والتيار الواحد الذي لا وجود له. وفي حالة الركود الذهني التي تعيشها الأمة يكون البعث على التفكير أحد شروط النهضة.

ومع ذلك فالكتاب أيضاً به بعض النقائص مثل كل شيء في الحياة أهمها:

أ ـ الايغال في المواقف الايديولوجية حتى أنها طغت على الأحكام العلمية. والحقيقة هناك فرق بين الأحكام المسبقة والاختيارات الأيديولوجية والمواقف السياسية من ناحية وبين الافتراض العلمي الموجه للبحث من ناحية أخرى. الأولى ليست افتراضات علمية نسبية قد تثبت صحتها أو خطؤها بل هي أحكام قطعية وقناعات أيديولوجية ومواقف فكرية قطعية أي صحيحة على الاطلاق لأنها تعبر عن اختيارات الباحث المبدئي. والمواقف الأيديولوجية المسبقة تغليب للسياسي على العلمي ولهموم المواطن على هموم العالم. والعجيب اتهام الشافعي في كل فكرة بأنه صاحب موقف ايديولوجي وسطي، وأنه تخلى عن العلم والعقل والموضوعية والتحليل لصالح المواقف الأيديولوجية المسبقة أي الاختيارات السياسية وإيثار الولاء السياسي على الأمانة العلمية. ويكثر من استعمال لفظ الأيديولوجي عشرات المرات كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسي عند الباحث قد يكتشف به هاجساً مضمراً مسكوتاً عنه عند الشافعي. والأمثلة على ذلك كثيرة: رفع الأمويين الكتاب على أسنة المصاحف في موقعة صفين خدعة أيديولوجية. تأويل الحكمة على أنها السُنّة وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً لم يتم بمعزلٍ عن الموقف الأيديولوجي. فالأيديولوجيا موقف كلي شامل مسبق وظيفته ضم الأجزاء وفهمها من منظور كلي شامل واحد. كما استعمل الشافعي آليات السجال الأيديولوجي بين الفرق الإسلامية خاصة المتكلمين بالرغم من كراهيته لعلم الكلام. مواجهة النص بمثله وتأويل النص المخالف. والذهاب إلى أن تأسيس السنة وحياً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي، موقف العصبية العربية القرشية في عصر لم تجمع فيه السنة بعد، وهو الموقف الذي كان حريصاً على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرّعاً. سيطرة السنة إذن موقف أيديولوجي. وجعل الخبر أساس العلم الموضوعي والقياس أساس العلم الذاتي يتضمن بُعْدَاً ايديولوجياً مقدَّماً لسلطة النص على حرية العقل. وتصور الشافعي لجيل الصحابة خالياً من الضعف الإنساني، جيل من الأبرار والأخيار والأطهار هاجس ايديولوجي مع أنه موجود في كل ثقافة وحضارة. ومسار النبوة في التاريخ هاجس أيديولوجي كما هو الحال عند الحركة السلفية مع أنه استرجاع

لخبرات الماضي. وتركيز الشافعي على اللسان العربي أيديولوجية. وأمثلته على العموم لا تخلو من دلالة أيديولوجية مثل «الله خالق كل شيء» يحدد بشكل مباشر انتماءه الأيديولوجي في صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية ولفعالية الإنسان في اختيار أفعاله. وألفاظ العموم بها انتماء أيديولوجي. والخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث خلاف أيديولوجي وليس خلافاً في النهج والاستدلال إلا إذا كان كل خلاف في الرأي خلافاً أيديولوجياً له دلالات سياسية قريبة أو بعيدة وبهذا المعنى كلنا أيديولوجيون، لا فرق بين المؤلف والباحث والقارىء. وهناك حذر أيديولوجي في مفهوم الاجماع، الإجماع في التواتر والإجماع في الاجتهاد، ومنع الشافعي القياس في الزكاة موقف أيديولوجي وكذلك قضية توزيع الثروة واختلاف الصحابة عليها[1]. وإنكار توسيع القياس تكريس أيديولوجي للنصوص وسلطتها، تعصباً للنص ونقداً للاستحسان[2]. وإن موقفه الأيديولوجي من الفرق بين القياس والاستحسان، بين الوحدة والاختلاف مثل مفهوم الحاكمية في الفكر السلفي المعاصر[3].

(1) «وإذا كان هذا الفهم للتعارض بين القياس والاستحسان ينطلق من موقف أيديولوجي واضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني السلفي المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان... وكما كانت رؤية الشافعي تلك للعالم كرست في واقعها التاريخي سلطة النظام السياسي للمسيطر والمهيمن فإنها تفعل الشيء ذاته في الواقع المعاصر من خلال اتصالها في الخطاب السلفي. وقد مدت هذا ويموت بصرف النظر عن النوايا والتعارض الذي يبدو على السطح بين الخطاب السلفي والخطاب السياسي السلطوي» المصدر السابق، ص 103 - 104.

(2) «فإن حرص الشافعي على حبسه داخل تلك الدائرة فهو في تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف ايديولوجي يتحاشى الخوض في خلافات الصحابة من جهة وتقديس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوي من جهة أخرى. لكن موقف الشافعي المنحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس في أمر من أمور الزكاة»، المصدر السابق، ص 108.

(3) «إن ما يبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوع من التكريس الأيديولوجي لسلطة النصوص. وكل اجتهاد لا يقبله الشافعي من موقف التعصب لسلطة النصوص ولشموليتها لكل مجالات الحياة الإنسانية، يصنفه في إطار الاستحسان ومهاجمته ووضعه في دائرة التشهي والتلذذ يكشف عن موقف الشافعي من الصراع الفكري في عصره ويحسم بشكل نهائي مسألة توسطيته وتوفيقيته. ويكشف عن التلفيقية الواضحة في ذلك الموقف. والحقيقة أن الشافعي برفضه الاستحسان وتأكيده على القياس المكبل دائماً بسلطة الفهم الحر في النصوص كان يناضل من=

ب ـ تستحيل التفرقة بين هموم العالم وهموم المواطن. فالباحثون التقدميون أو العلماء الوطنيون يحملون على كاهلهم هموم المواطن أولاً ثم هموم العالم ثانياً. لذلك رفضوا أن يكون العلم حفظاً وكتاباً مقرراً ونقلاً من القدماء أو من المحدثين، من التراث القديم أو من التراث الغربي. أحياناً تطغى هموم المواطن على هموم العالم. فنحن نعيش في عصر كدر من الصباح حتى المساء: قتل أطفال فلسطين، ذبح نساء ورجال البوسنة والهرسك، تدمير العراق وحصار ليبيا، عزلة مصر وتبعيتها، سفك الدماء المستمر بين الإخوة الأعداء في مصر والجزائر، الاعتداء على شعب الصومال، التوتر المستمر بين مصر من ناحية والسودان وإيران من ناحية أخرى، إسرائيل الكبرى، السوق الشرق أوسطية حيث تكون إسرائيل وتركيا والولايات المتحدة مركزها ومصر والعرب على الأطراف. ونحن في ميدان العلوم الإنسانية أكثر حساسية بما يدور حولنا من الباحث في العلوم الطبيعية. ولا فرق في ذلك بين الشافعي والمؤلف، الصديق والعدو. فإذا كان الشافعي قد غلّب هموم المواطن على هموم العالم في عصره فإن المؤلف أيضاً غلّب هموم المواطن على هموم العالم في عصره، وهو عصر مختلف عن عصر الشافعي. كان عصر الشافعي ربما في حاجة إلى تأليف القلوب. وهذا موقف حرّ منه إيماناً بحرية الاختيار وتعدديته. والمؤلف ربما في حاجة إلى بعض المواقف الحديَّة ضد صيغ التوفيق في عصره، وهذا أيضاً اختياره الحر. وقد كان بإمكان الشافعي أن يكون له موقف أكثر حدة في عصره مثل موقف الخوارج والشيعة. وربما يكون هناك موقف في عصر المؤلف أقل حدة منه، رغبة في التأليف بين القلوب وإجراء الحوار الوطني بين الإخوة الأعداء. لا يوجد هنا خطأ وصواب أو مزايدة فريق على فريق في العلم أو الوطن. هناك اختيارات حرة طبقاً لمسؤوليات العلماء دون تجريح أو تخوين أمام ضمائرهم وأمام مجتمعهم وأمام التاريخ.

ج ـ وتظهر في الكتاب بعض الألفاظ الحديثة لا تتفق مع عبق الفقه القديم مثل ايديولوجية، قمع، غموض، وضوح. تبدو ألفاظ الحداثة غريبة على مادة الدراسة. فالإمام الشافعي مؤسس الأيديولوجية. وقد ظهر اللفظ في الفكر الغربي في القرن التاسع عشر عند الأيديولوجيين الذين يمثلون حركة رجعية مضادة للثورة الفرنسية ويحرصون على النظام القائم بعد عودة الملكية والطبقة الحاكمة وبقايا التراث

= أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح»، المصدر السابق، ص 101.

القديم المنهار بعد اشتداد الفكر النقدي منذ الإصلاح الديني وعصر النهضة. ويبدو أيضاً جو الحداثة في رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام وممارساته القمعية. كما يبدو أيضاً في استعمال لفظي الغموض والوضوح ضمن المبادىء اللغوية. كما يكثر من استعمال لفظ دلالة، دلالي، وكأنه مفتاح سحري وارد من السميوطيقا الحديثة ولا تشير إلى أكثر من المعنى. فمستويات الدلالة لا تعني أكثر من أنواع الخبر المتواتر والمشهور والآحاد. ومن مظاهر الحداثة تسمية الفكر الإسلامي الفكر العربي الإسلامي أو الإسلامي العربي أو العقل العربي طبقاً للمحدثين المغاربة والشوام وتبعاً لبعض المستشرقين.

د ـ ولفظ «توفيقي» والذي يسخر منه أحياناً ويسمّيه «تلفيقي» لفظ غريب على العلم والتراث. اللفظ ترجمة للفظ الأجنبي Syncréticisme وأصبح عنواناً لفلسفة فكتور كوزان في القرن الماضي من أجل جمع كل الفلسفات في منظور روحي واحد. وروّج له المستشرقون في بيان الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية. فهو لفظ منقول من الوافد ومستعمل في غير موضعه في علم أصول الفقه وليس في علوم الحكمة. ولماذا يكون الفكر التجزيئي أفضل بالضرورة؟ وضع الجزء في مقابل الجزء بعقلية «إما... أو»، وضرب الأجزاء بعضها ببعض، ويتم الانتقال من جزء إلى جزء. فالطرفان في أية معادلة هما بالضرورة متناقضان كما هو الحال في ثنائيات الفكر اليوناني والغربي: الصورة والمادة، النفس والبدن، الزمان والمكان، المثال والواقع، المجرد والعيني، الثابت والمتحول، العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الفرد والمجتمع، الرأسمالية والاشتراكية، الإيمان والإلحاد. إن جوهر الفكر الإسلامي هو الجمع بين الأطراف، والرؤية الكلية الشاملة للأجزاء فالكل سابق على الأجزاء، والعام يسبق الخاص كما هو الحال في التوحيد. وظهرت هذه النظرة الكلية في علم أصول الدين، وفي المقاصد والأحكام في علم أصول الفقه، وفي الجمع بين الحكمة والشريعة، بين أفلاطون الإلهي وأرسطاليس الحكيم في علوم الحكمة، وفي وحدة الوجود في التصوف. وهناك خلط بين الموقف الفكري والاستعمال السياسي فيما يسمى بالوسطية بنت التوفيق في حين أنها النظرة الشاملة والجمع بين الأطراف. أما الوسطية السياسية فهي دفاع عن الأمر الواقع ضد تيارات المعارضة المتهمة بالتطرف. ولماذا المواقف الحديَّة في الفكر والاقتراب منه بمنطق مانوي ثنائي يقوم على الصراع بين النور والظلمة، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، النفس والبدن؟ إن روح المؤلف أقرب إلى الفكر الشيعي والخارجي، فكر

المعارضة السياسية والمواقف الحديّة، إسقاط الحاضر على الماضي بدل أن تكون المعركة مع الحاضر. وفي المواقف الحديّة يغيب الحوار لصالح منطق الفرقة الناجية.

هـ ـ ويقوم الكتاب على مفهوم تقليدي للنص يعلم المؤلف عدم سلامته ولكنه يتعامل معه حتى يسهل نقده وهو لا وجود له عند المتخصصين، وهو أن النص كلام وصياغة وعبارة وقضية ثابتة لا تتغير، بها صفة الإلزام والأمر، في حين أن النص على عكس ذلك تماماً. النص إجابة على سؤال يفرضه الواقع بدليل «أسباب النزول»، ويتغير بتغيره بدليل «الناسخ والمنسوخ» وبدليل تطور الوحي في التاريخ نسخاً للشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة. ويحتوي على مبادىء عامة في حاجة إلى تخصيص طبقاً للزمان والمكان وظروف كل عصر. وهو خاضع لتأويل العقل، يتفاوت في فهمه العقلاء، وخاضع للتأويل طبقاً للمصلحة، فالمصلحة مصدر التشريع. كما أن الواقع نفسه نص، «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، يسمح بالقدرات الفردية مثل الرخص. ويتوقف كلية إذا ما تسبب في ضرر فلا ضرر ولا ضرار، والضرورات تبيح المحظورات. التعارض إذن بين النص والواقع تعارض وهمي من أجل الجدال السياسي. النص واقع والواقع نص.

و ـ ويكثر الاستطراد بالروايات من أجل زيادة حدة الصورة السلبية للشافعي وهي صحيحة بالنسبة لأصحاب الحديث، وكذلك الاستطراد في الروايات التي تعطي صورة ايجابية لأهل الرأي وفي مقدمتهم أبو حنيفة. ويتكرر الحدس الرئيسي في كل الكتاب، توسيع نطاق السنة، جعلها مصدر استقلال الهاجس الأيديولوجي عند الشافعي، الوسطية، تضييق نطاق الاجتهاد.. الخ مما يدل على أنها مواقف مسبقة و «لازمات» ليس فقط في هذا الكتاب بل في كل المؤلفات. فالباحث يكرر نفسه، ويعبر عن معتقداته بمناسبة البحث، المؤلف هو الكاسب وموضوعه هو الضحية.

ز ـ والشافعي باستمرار مجرّح ومخوّن، يفتش المؤلف في ضميره، وهو ما يعاني منه عندما يفتش الآخرون في ضميره للكشف عن نواياه غير المعلنة مع افتراض سوء النية في كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموي سلطوي قرشي عروبي مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق يريد أن يقبض ثمن تأييده للأمويين. توزع الاتهامات عليه هنا وهناك. ولماذا الترفع على التراث وإلقاء الاتهامات حوله كما يفعل الاستشراق؟ لِمَ أخذ موقف المتخارج عنه وكأننا لسنا جزءاً منه وهو جزءٌ منا، مسؤولون عنه

ومكونون فيه، نقيل عثرات العلماء ونصحح مواقفهم باحترام كامل، نفرح باتفاقنا معهم ونعذرهم فيما اختلفنا فيه دون شِق ضمائرهم أو افتراض سوء النية؟ لِمَ افتراض التدليس والتمويه في العالم؟ ولِمَ افتراض التآمر من العالم وفي التراث؟ التآمر في سقيفة بني ساعدة من أجل السلطة السياسية، والتآمر على القرآن بتثبيت النص، والتآمر على السنة بالتدوين. إن الموقف من التراث القديم ليس اكتشاف التآمر فيه بالرغم من أن التاريخ مسرح الأحداث. فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطي أو موظف الأمن العام أو رجل المخابرات. بل مهمته إعادة توظيف هذا التراث وإعادة توجيهه وصبه من جديد في قضايا العصر طالما أنه ما زال حياً في وجدان الناس. وهو دور السياسي والمثقف الشعبي وعالم الثورة والخبير بقوانين التاريخ. حتى ولو كان التراث قد تم تكوينه في البداية بتآمر أي نتيجة للصراع السياسي، وهو أمر طبيعي في المجتمعات إلا أنه تحول إلى بنية فكرية وذهنية ونفسية عبر التاريخ والتربية والثقافة. عندئذ تكون مهمة الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها أو إعادة توظيفها أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيراً عن مطالب العصر وحاجاته. هناك منذ البداية هجوم شديد على الشافعي في كل شيء، في الكتاب وتأصيل لغته، وفي السنة التي تستمد مشروعيتها من الكتاب، وفي الإجماع على التواتر، وفي القياس المحاصر بالأصل السابق. وهو متناقض مع نفسه حين أسس السنة وحياً ثم فصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ، تناقض ظاهري أو فعلي. بل يوقع المؤلف خصمه الشافعي في تناقض إن لم يتناقض هو مع نفسه بإرادته. يؤكد أن السنة أصل مستقل ويجعلها ناسخة للقرآن. ويؤكد دور السنة حتى أنه انتمى إلى مدرسة الحديث رغم اعترافه بمشروعية القياس. والحقيقة أنه لا تناقض بين متناقضين. الإنسان نفس وبدن، والكون ثابت ومتحول. يبدو أن المؤلف راح ضحية المواقف الحديَّة في عصره، وهو موقف سياسي أيديولوجي وأصبح أسير العقل الأوروبي التجزيئي الذي يرد الكل إلى أحد أجزائه: العالم إما مثال أو واقع، المعرفة إما حسية أو عقلية، الاقتصاد إما رأسمالي أو اشتراكي، السياسية إما دكتاتورية أو ديموقراطية. بل ويدخل المؤلف في سجال مع الشافعي ليبارزه وجهاً لوجه ليكشف آلياته الباطنية وأنه يظهر غير ما يبطن. فالكتاب حجاجي منذ البداية، يتعامل مع الشافعي باعتباره خصماً. يعرف المؤلف الحقيقة مسبقاً. يهدف إلى إيقاع الشافعي في شر أعماله. لم يبق للشافعي بعد ذلك كله ميزة واحدة، فضل واحد، تحويل الاستدلال إلى منطق وبداية الفكر الإسلامي الأصيل، وضع علم أصول الفقه كما وضع سيبويه علم النحو، والخليل بن أحمد علم

العروض. كل ما في الشافعي خطأ، فكره وحياته ووجوده. يا ليته مات قبل هذا وكان نسياً منسياً! صحيح أنهم رجال ونحن رجال نتعلم منهم ولا نقتدي بهم ولكن ليس إلى حد إنكار الجميل وإلا ما حدث تراكم حضاري ولا بقي تراث ولا استمرت أمة. كلنا فينا من الشافعي ومالك وأبي حنيفة وابن حنبل. كما أن فينا من الأشعري والغزالي وكل أشرار الدنيا وشياطين التاريخ. لقد حمّل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ، الماضي والحاضر. وتربص بالشافعي في كل مقال، واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء في أخطاء!

ر ـ كتاب «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» أقل كتب المؤلف إحكاماً مقارنةً بثلاثيته العلمية الأولى: «الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة» و «التأويل عند ابن عربي» و «مفهوم النص» الذي بلغ فيه ذروة الإحكام والتدقيق. فهو كتاب سريع محمَّل بالأحكام المسبقة ينقصه الإحكام كُتِب للجمهور العريض وليس للعلماء المتخصصين، يظهر فيه كثير من الخلط بين العلم والسياسة، بين هموم العالم وهموم المواطن، بين التأصيل العلمي والبيان الصحفي. لا يضع الشافعي في مقارنة مع المالكية والحنبلية طرفي النقيض حتى يظهر الإطار الفكري الذي يتحرك فيه الشافعي باستثناء أبي حنيفة حتى يظهر الشافعي نصياً وأبو حنيفة عقلياً، ويختار الباحث الثاني ضد الأول. ولا يضع الشافعي في تاريخ علم الأصول، بداياته الأولى في علم اللغة والحديث قبل «الرسالة» وتطوره اللاحق بعد الرسالة. فالعلم بنية واحدة تكشفت في التاريخ. يخرج من «التراث والتجديد» ويعتمد على بعض مقولاته ويصبح تضخماً في بعض جوانبه أو «تفريعة» عليه أو تحويدة منه نرجو أن تعود إلى الطريق السريع الأكثر أماناً، والأقل خطورة، والأيسر سبيلاً.

رابعاً: نقد الخطاب الديني أم تحليل الخطاب المعاصر؟[1]

كتاب «نقد الخطاب الديني» يضم ثلاث دراسات[2]. الأولى «الخطاب الديني

(1) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة 1992، وله طبعة بيروتية أخرى.

(2) الدراسة الأولى نشرت قبل بعنوان «الخطاب الديني المعاصر» الأسس الفكرية والأهداف العلمية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، القاهرة 1889، والدراسة الثانية نشرت من قبل في مجلة ألف، العدد العاشر، القاهرة 1990. والدراسة الثالثة نشرت من قبل في قضايا وشهادات، العدد الثاني، دمشق 1990.

المعاصر، آلياته ومنطلقاته»، والثاني «التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي»، والثالث «قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة». وكل دراسة تتعرض لتيار في الفكر الإسلامي المعاصر. الدراسة الأولى لليمين غير الحكومي، والثانية لليسار الإسلامي، والثالثة لليسار العلماني الذي يمثله المؤلف نفسه بعد أن كان في البداية أحد ممثلي اليسار الإسلامي[1]. الأولى تمثل الموضوع والثانية تمثل نقيض الموضوع والثالثة تمثل المركب بين الموضوع ونقيضه والحل. اليسار العلماني هو الحل! والحقيقة أن اليمين الديني أكثر تعقيداً فهناك خطاب المؤسسة الدينية الرسمي الممثل في الأزهر (طنطاوي)، وهناك خطاب الدولة الرسمي الممثل في أجهزة الإعلام(الشعراوي)، وهناك الخطاب الإسلامي المعارض الذي يضم بدوره عدة تيارات مختلفة يجمعها جامع ولكن تتمايز فيها الأصوات. ويقترب البعض منها وهو الإسلام المستنير (كمال أبو المجد، طارق البشري، فهمي هويدي) إلى اليسار الإسلامي بينما يقترب البعض الآخر (محمد الغزالي، محمد عمارة) إلى اليمين الديني. ومن الظلم وضع سيد قطب في اليمين الديني وهو في مرحلته الاجتماعية صاحب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و «معركة الإسلام والرأسمالية» و «السلام العالمي والإسلام». أما اليسار العلماني فهو خصيم للفكر الديني وليس أحد تياراته، رافض لليمين الديني ولليسار الإسلامي في آن واحد. وأخذ من اليسار الإسلامي أحد ممثليه دون باقي ممثلي الإسلام المستنير (محمد سليم العوا، محمد رضا محرم). وهناك تيار ديني علماني، إسلام مستنير علماني، حلقة الوصل بين اليسار الإسلامي واليسار العلماني ولم يتم التطرق إليه إلا عرضاً (محمد أحمد خلف الله). وليس الخطاب الرسمي للدولة خطاب الأزهر، وخطاب اليمين الديني أي المعارضة الدينية خطاباً واحداً. فالخطاب الرسمي للدولة إعلامي دعائي يبرر قرارات الدولة، خطاب شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية وأجهزة الإعلام وحديث الروح وأحاديث الجمعة وصفحات الفكر الديني. أما خطاب المعارضة الدينية (فهمي هويدي، عادل حسين) فهو خطاب معاد لخطاب الدولة وللخطاب العلماني في آن واحد. كما يضم اليسار الإسلامي، المصنف يساراً أكثر منه إسلامي، مجموعة من الخطابات المتباينة: الإسلامي (حنفي) والعلماني (خليل عبد الكريم). وهناك في الخطاب الرسمي الحكومي أقصى اليمين

---

(1) مقابلة في جريدة «الأهالي».

(الشعراوي) الذي يسجد لله في هزيمة 1967 لهزيمة الشيوعية والإلحاد أمام إسرائيل من اليهود أهل الكتاب. فيضيع دم الشهداء هدراً. ولا يبدي رأياً في كامب دافيد لأنه لا يدخل الدين في السياسة وكل فكره سياسي تحت غطاء ديني. ويصادر الآداب والفنون كما فعل في «أولاد حارتنا» و «الآيات الشيطانية» وتغيير رواية «عبث الأقدار» لنجيب محفوظ إلى «عجائب الأقدار».

والهدف من تحليل الخطاب الديني المعاصر استئناف معاركه، مثل معركة طه حسين في «الشعر الجاهلي» ومعركة محمد أحمد خلف الله في «الفن القصصي في القرآن الكريم». والحقيقة أن معركة طه حسين كانت ترديداً لبعض أحكام الاستشراق والصراع في فرنسا في الربع الأول من هذا القرن بين المدرسة التاريخية والمدرسة الأسطورية منذ هيجل وشتراوس في ألمانيا حتى رينان وكوشو في فرنسا. ويرى المؤلف أن المعركة لم تكن معركة الشعر بل معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي لا العقل الغيبي الغارق في الأسطورة. أما معركة «الفن القصصي في القرآن» للدكتور محمد أحمد خلف الله فهي أوقع وأدل لأنها تمس الفكر الديني. منعت الرسالة من المناقشة ومنع المشرف عليها الشيخ أمين الخولي من حق الإشراف على الرسائل. وقد فتحت هذه المعارك الباب للسجال بين الخطاب الديني والخطاب العقلاني، بين الخطاب الأسطوري الذي يجعل التقوى تجلب البركة والربح الوفير والخطاب العقلاني النقدي. ومع ذلك، الدين عنصر أساسي في نهضة الأمة، فالدين للحياة دون الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية حتى لا يتم الحكم على الفكر باسم الدين متذرعاً بالسياسة أو باسم السياسة متذرعاً بالدين.

1 ـ الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية[1]

وتعرض هذه الدراسة لموضوعين رئيسيين. الأول، آليات الخطاب والثاني، المنطلقات الفكرية. وآليات الخطاب خمسة مستمدة من خصائص فكر الجماعات الإسلامية في مصر وهي:

أ ـ التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والله، فكل فكر في التاريخ هو دين خاصةً الفكر الرسمي. أما الفكر المعارض فهو خارج على الدين. وتتصل هذه الخاصية بالخامسة، إهدار البعد

(1) نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص 13 - 106.

التاريخي. لذلك يستشهد المؤلف بحديث «أنتم أعلم بشؤون دنياكم» وبقول علي بن أبي طالب عن القرآن «إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال» أو ما قاله أحد رموز الفكر الإسلامي «كما تكونون يكون دينكم». لا يوجد إسلام اجتماعي سياسي لصالح الحاكم وآخر لصالح المحكوم، تأويل الأغنياء وآخر تعبير عن الفقراء ولكن هناك إسلام واحد جامع مانع لكل العصور ولجميع الطبقات.

ب ـ تفسير الظواهر كلها بردّها إلى مبدأ أو علة أولى، سواءٌ أكانت الظواهر الطبيعية أو الظواهر الاجتماعية، وهو التيار الغالب والموروث في الخطاب الأشعري الذي لم يستطع أصحاب الطبائع من المعتزلة إيقافه ولا أصحاب التجريب والاعتبار في العلوم. وهذا هو هدف «من العقيدة إلى الثورة» لتفكيك الخطاب الأشعري الذي يوقع في الجبرية الشاملة والحاكمية بالرغم من قوله بالكسب وهو أقرب إلى الجبر منه إلى حرية الإرادة وخلق الأفعال. وتكون النتيجة التوجه إلى العلم الغربي القائم على العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول على الأقل في صياغات العلم التقليدي.

جـ ـ الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وقدسيته مثل النصوص الأولى وهذا هو الهدف من تفكيك التراث وإعادة بنائه ونقد سلطة التراث التي تعتمد عليها السلطتان الدينية والسياسية.

د ـ اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ورفض الخلاف في الأصول مما يمنع من التعددية والحوار. وقد يتزاوج هذا مع التعصب والحنق والتشدد والعنف في رفض حق الاختلاف. وقد ينتهي إلى تكفير المخالفين في الرأي.

هـ ـ إهدار البعد التاريخي والإبقاء على الماضي، عصر الخلافة الراشدة أو العثمانية التركية ضد أية محاولة لإثبات تاريخية الفكر الإسلامي قبل أن يتحول إلى بنية. وهناك نماذج عديدة على ذلك مثل مصطلح الجاهلية الذي يطلق أيضاً على جاهلية القرن العشرين. مع أنه يمكن مد الدلالات وتحويلها إلى بنية توجد في أي عصر.

هذه الآليات صحيحة تقل أو تكثر عن خمس، نضيف عليها نحن عادة خمسة أخرى مثل جدل الكل أو لا شيء، العمل السري لا العلني، غياب العقل والحوار وسيادة التعصب والتسلط، تغيير المجتمع عن طريق تغيير السلطة، تطبيق الشريعة

بمعنى تطبيق الحدود ومطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم[1]. والحقيقة أنه لا فرق بين هذه الآليات في الفكر الديني وبينها في الفكر العلماني بكل اتجاهاته: القومي، والليبرالي والماركسي. هي سمات الفكر في المجتمع المتخلف وفي الثقافة التقليدية. وقد تنطبق على الفكر الجذري وليس على الفكر المستنير، العاقل المفتوح والذي يقبل الحوار والرأي الآخر.

والمنطلقات الفكرية إثنان: الحاكمية والنص. والحاكمية في حقيقة الأمر لا تفهم إلا في سياقها النفسي والاجتماعي والسياسي والتاريخي. فهي مقولة دفاعية حماية للنفس وهجومية لتقويض النظام القائم. هي سلاح عملي أكثر منها مقولة نظرية. أهميتها في فعلها وأثرها وحربها ضد النظم القائمة. أما تعريفها بأنها التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية فهو ملؤها بمضمون نظري ليس فيها ووافد من التجربة الغربية الحديثة. وتأصيلها تاريخياً في التحكيم ورفع المصاحف على أسنة الرماح، وقول «لا حكم إلا لله» كخدعة سياسية تعي الحاضر بارجاعها إلى الماضي. إنما تعني الحاكمية رفض الأنظمة القائمة المتهاوية قومية كانت أو ماركسية أو ليبرالية بعد فشل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث وكفر بالعقل والعقلانية، وبالحزبية والتعددية، وبالاشتراكية العربية والعلمية بعد اضطهاد الحركة الإسلامية خاصة الإخوان في مصر وما لاقاه أعضاؤها من أهوال التعذيب في السجون. فإذا كان الإنسان قوياً فالله أقوى. وإذا كانت العلمانية قد أدت إلى مزيد من احتلال الأرض وقهر المواطن وفقر الناس وتمزيق الأمة والاعتماد على الغرب، والتخلف والتشتت والتغريب وسلبية الجماهير فإن «الإسلام هو الحل» القادر على تحقيق مطالب الأمة في الحرية والتحرر والاستقلال والتنمية والمساواة والعدالة الاجتماعية. وإذا كانت الحاكمية تنفي التعددية والديموقراطية وتؤمن بالحزب الواحد فهي مثل التيارات السياسية في عصرها. فأزمة التعددية والديموقراطية عامة عند الجميع. ولا فرق بين خطاب الدولة السياسي وخطاب الجماعات الدينية في الحاكمية أي الاستئثار بالسلطة واستبعاد الخصوم. كلاهما يكشف عن خطاب دكتاتوري محايث للخطابين السياسي الرسمي والديني المعارض، علاقة أعلى بأسفل، سيد بعبد، وليست علاقة أفقية بين حاكم ومحكوم، بين مواطنين أحرار. فالصراع حول تمثيل الحاكمية لا حولها.

---

(1) انظر «الدين والثورة في مصر 1952 - 1981»، «الجزء السادس: الأصولية الإسلامية، مدبولي، القاهرة 1989، ص 304 - 307.

صحيح أن سيد قطب في «معالم في الطريق» هو منظر الحاكمية ولكن بعد الصراع السياسي مع الناصرية حول الحكم[1]. كان خطاب قطب الاشتراكي هو ما تم تنفيذه في ثورة يوليو في الستينات ولكن الصراع كان على السلطة. فالعداء لثورة يوليو لم يبدأ إلا بعد 1954. وتعاون بعض الأخوان مع الثورة كان إيثاراً للمنصب على المبدأ، وخطأ الأخوان في رفض التعاون طلباً للسلطة كلها. كان قطب يريد تحطيم شعارات الحرية والاشتراكية والوحدة لأنها علمانية، ضد الإسلام وليست نابعة منه، ينفذها الليبراليون والماركسيون والبعثيون، ليست مقدسات أو مطلقات، وشتان ما بينها كشعار وبين الواقع كتطبيق: السجون، الطبقة الجديدة، الفرقة بين الأنظمة التقدمية والأنظمة الرجعية. الحاكمية إذن أكبر رد فعل على عبد الناصر وتسلطه كما أن صفات الإمام عند الشيعة رد فعل على صفات الإمام عند السنة. لا يمكن فهم خطاب سيد قطب إذن إلا في اطار الصراع بين الإخوان والثورة. يكفر الدولة لأن الدولة تكفره، يرفض الدولة لأن الدولة ترفضه، يحكم بجاهلية الدولة لأن الدولة تجهّله. يريد تغيير المنكر باليد لأن الدولة تطارده وتستعمل العنف ضده. عنفه عنف مضاد ضد العنف الأول المبدئي. عنفه عنف محرر ضد عنف الدولة القاهر. ليس تغيير المنكر باليد جريمة بعد الموعظة باللسان والنصيحة للإمام واللجوء إلى القضاء، ولكنها ليست يداً فردية بل خروجاً جماعياً على الإمام بقيادة قاضي القضاة. أما أثر المودودي عليه فهو ثانوي خاصة وأن قطب لم يقرأ كتاب «المصطلحات الأربعة» للمودودي إلا متأخراً[2]. وقد كان يعبر أيضاً عن الصراع بين المسلمين والهندوس وضرورة المفاصلة. وكانت هذه الثنائية عند قطب حتى في خطابه الاشتراكي الأول في التعارض بين الإسلام والرأسمالية كما هو الحال في «معركة الإسلام والرأسمالية». وهي ثنائية سائدة في الخطاب الوطني كله قبل 1952 ضد الاقطاع والاستعمار والقصر وفساد الأحزاب. فالدين بديل عن القومية كهوية للمسلمين في الهند، والأممية أرحب وأوسع من الرقعة الجغرافية. إن

---

(1) الإحالات في هذه الدراسة أولاً إلى سيد قطب في «معالم في الطريق» (32 مرة) ثم إلى القرضاوي (15 مرة) ثم إلى «معركة الإسلام والرأسمالية (7 مرات) ثم إلى حسن حنفي (6 مرات) ثم إلى فهمي هويدي (5 مرات) ثم إلى «في ظلال القرآن» و «الإسلام ومشكلات الحضارة» و «المستقبل لهذا الدين» و «الغزالي»، كل منها مرتان، وإلى الشعراوي والمودودي، وأحمد بهجت، وعادل حسين، كل منهم مرة.

(2) أنظر أثر سيد قطب في الحركات الإسلامية المعاصرة دراستي: «الدين والثورة في مصر 1952 - 1981، 1989، «الحركات الدينية المعاصرة».

ثنائيات الحاكمية هي ثنائيات موروثة بين العلم والجهل، القدرة والعجز، الحكمة والهوى تغذي ثنائيات العصر الناتجة عن المقاومة والقهر.

وينقد المؤلف الحاكمية ويبين خطورتها لأنها تهدد العقل، وتصادر الفكر على المستوى العلمي والثقافي، وتؤسس أشد الأنظمة السياسية رجعية وتخلفاً دون تحليلها في اطارها النفسي والاجتماعي والسياسي. الحاكمية أزمة وجودية وليست مفهوم مثقفين، سجون ومعتقلات وتعذيب وليست تحليلات النخبة المزايدة. ويبين أن وجود الأقليات المسيحية في العالم الإسلامي مانع من تطبيق الحاكمية في حين أن مفهوم الأقلية غير وارد في النظام الإسلامي الذي يقوم على المساواة في الحقوق والواجبات بين الجميع داخل الأمة والوطن الواحد. ويرفض المؤلف المواقف الحدية لسيد قطب وفي نفس الوقت يعيب على الشافعي ايديولوجيته الوسطية. فلا الحد مقبول ولا الوسط مقبول. والمؤلف حديُّ المواقف مثل قطب، حد يرفض حداً.

والمنطلق الثاني النص. صحيح قد تمت صياغته طبقاً لتاريخية اللغة ولكن دون التخلي عن استقلال المعنى وإلا تغيرت المعاني بتغير اللغة. ويتجدد فهم النص طبقاً للظروف المتجددة وليس فقط طبقاً للغة وحدها. وهذا أيضاً لا يعني إنكار وجود حقائق إنسانية عامة وشاملة ثابتة يتم تحقيقها على أوجه متعددة في الزمان والمكان. للنصوص الدينية بعض الجوانب الثابتة وهي المعاني الإنسانية الشاملة مثل حقوق الإنسان، ولها جوانب تطبيقية قد تختلف من عصر إلى عصر. النص له مستويات عدة ابتداء من كونه كلاماً قبل الإعلان عنه وهو الثابت إلى الكلام المعلن عنه في لغة وزمان ومكان وبنية وثقافة وشعب وهدف وتاريخ يفهمه الناس طبقاً لمستواهم الثقافي وهو متغير[1]. النص هو الظهور. وما لا يظهر في النص يكون خاضعاً للاجتهاد كما هو الحال في الفقه خاصةً في التشريعات التي ارتبطت بوقتها مثل قوانين الميراث والزواج. المهم روح الشريعة التي طورت المجتمع العربي من العصر الجاهلي إلى صدر الإسلام، والمطلوب تطويره من صدر الإسلام حتى الآن، لا فرق بين فقه شيعي وسني. والنص نفسه ليس سلطةً خارجةً عن المجتمع ومصالح الناس. فهو نفسه واقع بدليل «أسباب النزول» و «الناسخ والمنسوخ». المهم عدم الوقوع في حرفية النص وفي عبودية النص وفي تقديس النص بناء على تخلف المجتمع الذي ما

(1) انظر مستويات النص القرآني، أدب ونقد، مايو 1993.

زال يعلم في المدارس فقه الجواري وأهل الكتاب. هذان المنطلقان: الحاكمية والنص يغذيان بعضهما البعض، أشبه بدائرة مغلقة، تقوم الحاكمية على النص ويتحول النص إلى سلطة الحاكمية.

وفي النهاية تمتاز الدراسة كالعادة بالبراعة في التحليل، والجرأة في أخذ المواقف، والقدرة على كشف المستور. تدخل في سجال مع المعاصرين كي تكشف زيف الخطاب السائد، وتقوم على تحليل النصوص وتقديم القرائن بعيداً عن الخطابيات والإنشائيات والمواقف الانفعالية، مساهمة في حركة التنوير الثقافي المعاصرة.

ولكن تحليل الخطاب في الحياة اليومية، الخطاب الإعلامي ومقالات الصحف، والعواميد الثابتة، والأحاديث التلفزيونية يجعل الدراسة أقرب إلى علم اجتماع الثقافة وتحليل الخطاب التطبيقي دون مناهج تحليل الخطاب في العلوم الاجتماعية مثل تحليل المضمون. غاب عبد القاهر الجرجاني وسيبويه وابن جني وحازم القرطاجني والبلاغيون القدماء حتى طغى الجانب التطبيقي المعاصر على الجانب النظري القديم، وتغليب هموم المواطن على هموم العالم. كما تم التأرجح بين الآليات والمنطلقات. فالآليات الخمس يمكن أن تكون منطلقات، والمنطلقان الاثنان يمكن أن تكون آليات خاصة وقد كان عنوانها السابق في نشرتها الأولى «الأسس الفكرية والأهداف العملية». كما أن ميزان التعادل بين تحليل القديم وتحليل الجديد لم يتم حفظه باستمرار. أحياناً يطغى تحليل القدماء ويتم الاستطراد فيه والموضوع معاصر، وأحياناً يطغى تحليل المعاصرين والموضوع قديم. يوضع الخطاب المتطرف والمعتدل في نفس الخطاب، فلا فرق بين الخطابين إنما هو توزيع أدوار. الخطاب المتطرف استراتيجية والخطاب المعتدل تكتيك. يهدف كلاهما إلى السلطة بطريقتين، بالقنبلة والقلم، بالعنف والحوار. وهو حكم قاس يقوي الخطاب المتطرف بتوحيده، ويحيل المعتدل إلى متطرف طبقاً لرؤية الآخرين له مع أن الحنكة الفكرية في توسيع رقعة الخطاب المعتدل وتضييق مساحة الخطاب المتطرف حتى يمكن توسيع قاعدة الحوار والتفاهم بين كل أنواع الخطاب الديني والسياسي، فينشأ القلب وثقله بين الأطراف وهامشيتها. هناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامي، يمين ويسار ووسط، والخلاف بينها أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية. الاعتدال والتطرف من ناحية والفقهاء والوعاظ من ناحية أخرى. كلاهما خطاب معارضة ضد السلطة. لذلك يقابل المؤلف الخطاب المتطرف بخطاب

متطرف مضاد، فلا يفل الحديد إلا الحديد. ويستعمل المؤلف لفظ الأيديولوجي وكأنه تهمة كما فعل ذلك من قبل في «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» مع أن التحليلات كلها تكشف عن البعد الأيديولوجي في الخطاب العربي المعاصر. الأيديولوجي هو الذي يجمع بين النظر والعمل، بين العلم والوطن عند الباحث والمبحوث على حد سواء. ليست الأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال عند ماركس في «الأيديولوجية الألمانية» وكما فهمها الأيديولوجيون الرجعيون بعد عودة الملكية في فرنسا، دي بونالد، دي ساسي. وبطبيعة الحال تحمل الجماعة الإسلامية أيديولوجية مناهضة لأيديولوجية الدولة وفي نفس البنية السلطوية والاستبعاد المتبادل. الحاكمية خطاب أيديولوجي، ونقد الخطاب الديني خطاب أيديولوجي. الصراع الأيديولوجي واقع في صراع الخطابات السياسية. وهدف كل تيار سياسي تحويل الأيديولوجية إلى واقع، وتسكين الإنسان في جب السلطة، أية سلطة. إنما الرواة فقط وبسبب التواتر رواة وليسوا أيديولوجيين. وشرط الرواية الصحيحة العدل أي الوعي الخالي من كل أحكام مسبقة أو الأهواء أي الأيديولوجيات.

وأخيراً، ليست القضية نقد الخطاب الديني ورفض المصالحة معه، واستبعاده وإزاحته بل الدخول في حوار معه لايجاد أرضية مشتركة تجمع الخطاب العربي المعاصر في هدف مشترك، وطموح بعيد، يمثل حلماً عند الجميع «ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى في تأسيس العقل»، ونقل المحور الرأسي الذي يسود الخطاب المعاصر إلى المحور الأفقي. ليس التحدي هو الاستبعاد بل الاستقطاب وعدم توريث العداوة والبغضاء والوقوع في التحزب والتعصب والصراع بين مطلقين، والدخول في جدل الأبيض والأسود، الحق والباطل كما هو الحال في المنطق المانوي والشيعي. التغيير من الداخل أفضل من الرفض من الخارج، وتطبيق حد السرقة على اللصوص والنصابين وليس على الفقراء والمحتاجين كما يقول ابن القيم أجدى حالياً من رفض تطبيق الشريعة الإسلامية بدعوى العلمانية. إن تغيير الواقع خطوة خير من إدانته، وتغيير الفكر خير من استبعاده وترك الواقع، والخوف أن يتم استبعاد «نقد الخطاب الديني» وحصار مؤلفه كما تم من قبل استبعاد «نقد الفكر الديني» وحصار مؤلفه.

2 ـ التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي أم التراث بين التفكيك والتركيب، قراءة في مشروع التراث والتجديد؟[1]

بالرغم من صعوبة المراجعة على المراجعة خاصة إذا كان المراجع الثاني هو موضوع المراجعة إلا أن فائدتها جَمّة نظراً لرسم صورة لموضوع المراجعة في ذهن المراجع الأول وإعادة تصحيح هذه الصورة في ذهن المراجع الثاني. وهي مراجعة جادة متأنية بعد قراءة عدة مجلدات يصعب على غير المتخصص قراءتها. لا توجد بنية للدراسة بدليل غياب ترقيم أجزائها كما هو الحال في الدراسة الأولى، باستثناء أولويات الخطاب الديني التي قد تضم النقاط الخمس الأخيرة.

ومنذ البداية هنا خطأ في اسم المشروع بين المستوى العلمي والمستوى الشعبي. فالمشروع اسمه «التراث والتجديد» على المستوى العلمي و «اليسار الإسلامي» على المستوى الشعبي. «التراث والتجديد» للخاصة و «اليسار الإسلامي» للعامة. «التراث والتجديد» للنظر و «اليسار الإسلامي» للعمل. «اليسار الإسلامي» هو المنبر الحزبي الذي يعبر من خلاله «التراث والتجديد» عن ممارساته السياسية من أجل حشد الجماهير. وهناك مستوى ثالث وسط يخاطب جماهير المثقفين، الجمهور الوسط بين الخاصة والعامة[2]. «من العقيدة إلى الثورة» ليس هو الجزء الأول من

---

(1) بعد عنوان الدراسة «التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي هناك العناوين الآتية بلا ترقيم:
التأويل: الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية.
التلوين: قراءة مغرضة.
القراءة المنتجة.
اليسار الإسلامي وأولويات الخطاب الديني.
الماضي والحاضر: الأصل والفرع.
التراث: بناء شعوري أم بناء تاريخي.
التراث: إعادة بناء أم إعادة طلاء.
النصوص: تأويل أو تلوين.

(2) يمكن إذن توزيع أعمالي على المستويات الثلاثة الآتية:
أولاً: المستوى العلمي:
1 ـ التراث والتجديد (البيان النظري للجبهة الأولى، موقفنا من التراث القديم).
2 ـ من العقيدة إلى الثورة (أول تطبيق لإعادة بناء التراث القديم).
3 ـ مقدمة في علم الاستغراب (البيان النظري والتطبيق الأولي للجبهة الثانية، موقفنا من التراث=

«التراث والتجديد» بل هو المحاولة الثانية لإعادة بناء علم أصول الدين بعد المحاولة الأولى لإعادة بناء علم أصول الفقه (1965). وهو لا يدخل تحت المستوى الشعبي «اليسار الإسلامي» بل المستوى العلمي وهو «التراث والتجديد». وهو ليس مشروعاً موسوعياً بل هو ثاني تطبيق للجبهة الأولى. اختصاره وارد من أجل كشف المستتر في بنية الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلي. وكان القصد من السفر الكبير الذي يعادل ربع «المغني» للقاضي عبد الجبار ألاَّ أترك كبيرة أو صغيرة إلا وأتناولها. وهي أول محاولة بالعربية، ما زالت بها تجارب المحاولة والخطأ وأمكن تلافي بعض الأخطاء في المحاولة الثانية التي على سبيل الظهور «من النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء علوم الحكمة. ويقدم المؤلف دراسته على أنها دراسة لقراءة

= الغربي).

ثانياً: المستوى الثقافي

1 - قضايا معاصرة (جزءان).

أ - في فكرنا المعاصر (في الأنا).

ب - في فكرنا الغربي المعاصر (في الآخر).

2 - دراسات إسلامية.

3 - دراسات فلسفية.

ثالثاً: المستوى الشعبي

1 - اليسار الإسلامي (العدد الأول).

2 - الدين والثورة في مصر 1952 - 1981 (ثمانية أجزاء).

3 - هموم الفكر والوطن (جزءان).

وتدور ثلاثية الشباب بالفرنسية على نفس التقسيم على النحو الآتي:

1 - مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (الجبهة الأولى).

2 - تفسير الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين (الجبهة الثانية).

3 - ظاهريات التفسير، محاولة في هرمنيطيقا وجودية للعهد الجديد (الجبهة الثالثة، نظرية التفسير).

أما ترجماتي الأربع فتدور في الجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربي «مستعملاً نصوص الآخر كأداة للتعبير عن واقع الأنا وهي:

1 - نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط.

2 - اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة.

3 - لسنج: تربية الجنس البشري.

4 - سارتر: تعالى الأنا موجود.

أما كتابي بالإنجليزية «الحوار الديني والثورة» فهو أدخل في الجبهات الثلاث في آن واحد.

للإسلام مغايرة لقراءة اليمين الديني فضلاً عن نظريته الحيوية للتراث الفكري في الإسلام. والحقيقة أنني لا أقدم قراءة للإسلام بل للتراث القديم حتى دون أن أسميه حتى يكون جامعاً شاملاً لكل ما هو في المخزون النفسي بما في ذلك الأمثال العامية والآداب الشعبية وسير الأبطال والغزاة في السير الشعبية. ويعطيها المؤلف ميزتين أخريين، التعامل مع الظاهرة كتعبير حضاري ورفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية مع أن القراءة ليست مسيسة على نحو مباشر وصريح إلى هذا الحد.

صحيح أن منبر «اليسار الإسلامي» صدر في 1980 بعد الثورة الإسلامية في إيران في فبراير 1979 وبعد ازدياد الثقة بإمكانيات الثورة الاسلامية وقبيل حادث المنصة في أكتوبر 1981 في مصر. وقد ترددت كثيراً في استعمال مصطلح «اليسار الإسلامي» وكما عبرت عن ذلك في الدراسة الأولى في المجلة بعنوان «ماذا يعني اليسار الإسلامي»؟ مقارناً بين بدائل أخرى مثل: الثورة الإسلامية، الإسلام السياسي. وما زلت لم استقر عليه بعد في حين لم أتردد في استعمال مصطلح «التراث والتجديد» منذ كنت طالباً في السنة الرابعة في الجامعة عام 1956، عام التخرج، ووعي المشروع كله وبمفاهيمه الرئيسية: المنهاج الإسلامي العام: الطاقة والحركة، والتصور والنظام، والفكر والواقع[1].

ولا فرق عندي بين اشكاليات النص الديني والنص الأدبي والنص التاريخي والنص القانوني إلا في الدرجة وليس في النوع. النص الديني أعقدها لأنه يضع قضية الصحة التاريخية وصحة التأويل والممارسة العملية في حين يتعلق النص الأدبي والتاريخي بالصحة التاريخية دون التطبيق العملي. ولا يعتني النص القانوني بالصحة التاريخية. وإشكالية القصد فيها جميعاً وليست في النص الأدبي أكثر منها في النص الديني. صحيح أن النص الخام حالة ميتافيزيقية لا وجود لها بالفعل لا ندري عنه شيئاً إلا ما نفهمه منه بالضرورة ولكنه هو النص الذي حاول الحنابلة إنقاذه من تأويلات الفلاسفة وشطحات الصوفية وأهواء المتكلمين، من القراءات الحضارية له، العودة إلى النص الساكت قبل انطاقه بالفهم الإنساني. وهذا النص هو إجابة

(1) يشير المؤلف إلى: من العقيدة إلى الثورة حوالى 156 مرة (الجزء الأول 51 مرة والجزء الثاني 35 والجزء الثالث 30 والجزء الرابع 12 والجزء الخامس 28)، وإلى الجزء الخامس من الدين والثورة في مصر عن الحركات الإسلامية المعاصرة مرة واحدة، والتراث والتجديد 8 مرات، وإلى قضايا معاصرة مرتان، وإلى دراسات إسلامية واليسار الإسلامي.

لسؤال يطرحه الواقع في البداية كما هو معروف في أسباب النزول ثم تحول إلى غطاء يستر الواقع ويتستر عليه ويعميه كما هو الحال الآن حتى ضاعت الأرض «واحتمى أبوك بالنصوص، فدخل اللصوص».

والآن: هل ينطلق اليسار الديني واليمين الديني من نفس الثوابت المعرفية التي تطرحها النصوص الدينية؟ هل تسيطر عليه آليات الخطاب السلفي؟ الحقيقة أن هذا التساؤل يضع الفكر الديني كله في سلة واحدة لا فرق بين يساره ويمينه بالرغم من التمايز بينهما وانقلاب بعض ممثليه الذين كانوا يساراً علمانياً من قبل إلى يسار ديني ثم انقلابهم بعد ذلك إلى يمين ديني على الأقل على مستوى النظر. اليسار الإسلامي خطاب متميز، خطاب عقلاني إنساني اجتماعي منذ مصطفى السباعي وسيد قطب الأول من ضمن ممثليه. ولولا صدام الإخوان مع الثورة وتعذيبهم في السجون لما تحول سيد قطب من اليسار الإسلامي في «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و «معركة الإسلام والرأسمالية» و «السلام العالمي والإسلام» إلى اليمين الديني في «معالم في الطريق»[1]. وهو نفس خطاب المضطهدين الذي عبر عنه المودودي تعبيراً عن اضطهاد المسلمين من الهندوس. وهو الخطاب الذي يلجأ إليه الشباب تعبيراً عن الاحباط والحرمان، من الهامش إلى القلب، ومن المنبوذ إلى أمير الأمراء. ويرفض المؤلف هذا التحليل النفسي الاجتماعي لتحول خطاب سيد قطب قبل السجن وبعده ويؤثر جعله بنية فكرية لليمين الديني لا شأن له بالتاريخ وهو الذي يعيب عليه اللاتاريخية.

أ ـ ويعيد المؤلف قراءة مشروع «التراث والتجديد» ابتداءً من محاولته العربية الأولى «من العقيدة إلى الثورة» لينقله من التلوين إلى التأويل. ويستطرد منذ البداية في الفرق بينهما كما يتصورهما وتطبيقهما على موضوعه. ويستخدم موضوعه لإبراز مفاهيمه قبل تطبيقها في تحليل الخطاب الديني وعرض الخطاب نفسه وإشكاليته، وينقل البحث من مستوى الموضوع إلى مستوى الذات، والدراسة من مستوى المدروس إلى مستوى الدارس وهو ما يفعله معظم المفكرين. فالمؤلف نفسه قام بالتلوين قبل أن يقوم بالتأويل وهي تفرقة من عالم لغة وأستاذ بلاغة يعتز بها المفكر والمناضل ويتوقف كثيراً عندها. وهذه هي القراءة الطبيعية التي يقوم بها جيل

(1) انظر دراستنا التي يميل إليها المؤلف «أثر سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة» في «الحركات الدينية المعاصرة»، ص 167 - 300.

آخر لمشروع «التراث والتجديد» من أجل تطويره وتفجير الطاقة حتى ولو انفجرت فيه. وهو مدخل علمي صرف في المعنى الاشتقاقي للفظ التأويل، وعلاقة التأويل بالتفسير مثل علاقة الخاص بالعام، الدراية بالرواية، العقل بالنقل. وعلوم التأويل هي علوم القرآن. التلوين هو التأويل المستكره أو التأويل المذموم، والتأويل هو التأويل المقبول. التلوين مثل تأويلات الصوفية وإشاراتهم ومواجيدهم ورموزهم وتأويلات الشيعة، الصوفية ممالأة للسلطة، والشيعة معارضة لها مما يدل على وجود البعد اللامعرفي في المعرفي، والسياسي في العلمي. الفرق بين التأويل والتلوين هو الفرق بين التأويل والقراءة. التأويل له قواعده المعرفية، نقل المعنى الأصلي إلى معنى فرعي لقرينة. أما القراءة فهي إعادة انتاج النص من بيئته الأولى القديمة إلى بيئته الجديدة، وتأليفه مرة ثانية. البداية من القديم والنهاية في الجديد. الوسيلة من القديم والغاية في الجديد. التأويل شرح والقراءة إبداع، نص على نص، ليست انطباعية أو تعلن عن موت المؤلف، بل تعتمد على حياة القارىء وإحساسه بأزمة العصر. وهي تفرقة علمية لها وجاهتها ولكن خشية قصر العمر والبداية بالتأويل ألا أصل إلى الغاية وأظل في الوسيلة. هي تفرقة أكاديمية فقهية يقوم بها المؤلف على مكتبه وفي حجرته ولكنها تفقد دلالتها في الشارع ومع الناس حين تهب العواصف وتندلع النيران. هذا دور جيل جديد أن يقوم بإحكام التلوين وتحويله إلى منعطف دقيق، يستند إلى التأويل. أما أنا فيكفيني أن القديم ليس له معنى ثابت بل يتغير معناه، إنتاج كل عصر، وبالتالي نزع قدسينه، وأن الجديد له حق على القديم في قراءته من خلاله، وأن الربط بين الماضي والحاضر وتحقيق التغير من خلال التواصل ممكن بدلاً من ترداد القديم كما هو ثمَّ إبداع جديد بجواره فنقع في نموذج التجاور كما هو الحال في اليابان وبدلاً من أن يثور الجديد على القديم ويهدمه فنقع في نموذج الانقطاع كما هو الحال في الغرب. ألم يقرأ الإسلام اليهودية والمسيحية والحنيفية والصابئة وديانات العرب الوثنية محاولاً نفي البعض واستبقاء البعض الآخر حتى ينشأ الدين الجديد من خلال التواصل الثقافي، ويصبح كل دين حركة تجديد للمجتمع بإصلاح الموروث؟ ألم يقم الإسلام بتلوين اليهودية والمسيحية ودين إبراهيم وديانات العرب دون أن يحكم عليها أحكاماً علمية أو تاريخية صرفة؟ إن قراءة هيدجر لكانط لتحويل الحساسية الترنسندنتالية إلى علم الوجود أو قراءة ياسبرز لنيتشه لإرجاعه إلى المسيحية أو قراءة ميرلو بونتي لجولدشتين للانتقال من العضو إلى الجسم، وقراءة نيتشه لزرادشت لاكتشاف الروح والقوة والنار وديونيزيوس، وقراءة التوسير لماركس لاكتشاف المسكوت عنه وغير

المرئي في نقد ماركس للاقتصاد التقليدي عند ريكاردو وآدم سميث كلها عند المؤلف تلوين لأنها تخرج عن قواعد التأويل والتحليل التاريخي الموضوعي للنص الأول. فكانط في الحساسية الترنسندنتالية لم يقل ما قاله هيدجر، ولكن هيدجر قرأ نفسه في كانط. لا يقوم مشروع «التراث والتجديد» لا على التأويل الموضوعي التاريخي أو الدلالي ولا على التلوين الإسقاطي الأيديولوجي بل على القراءة. والقراءة علم له قواعده وأصوله حاولت وضعه في «قراءة النص»[1]. إن الوثب من التأويل إلى التلوين ومن التلوين إلى التأويل وثب يقع بين الحين والآخر لصعوبة ايجاد ميزان متعادل بين تحليل الماضي كحاضر معاش وتحليل الحاضر كتراكم للماضي. أحياناً يكون البحث في التاريخ من أجل تكوين النص العلمي. وأحياناً يتم الانتقال إلى المغزى المعاصر دون منطق للانتقال من التأويل إلى التلوين، من الموضوعي إلى الذاتي، من الماضي إلى الحاضر، من الدلالة إلى المغزى، من عقل العالم إلى هم المواطن. والمؤلف أيضاً يثب معي في كثير من كتاباته. الوثب شرع طبيعي. بل إن كيركجارد جعل الوثبة أساس المعرفة، الوثبة من المعرفة إلى الوجود نظراً للتناقض بين النظامين والتعارض بين العالمين. إن الحركة البندولية من الدلالة إلى المغزى ومن المغزى إلى الدلالة صورة فنية، تشبيه واستعارة، كيف يمكن تحقيقها؟ أين هي نقطة الارتكاز العلوية أو السفلية التي يتحرك عليها البندول بالتساوي بين الدلالة والمغزى كما يتحرك بندول ساعة الحائط أو بندول الإيقاع الموسيقي؟[2].

2 ـ ولماذا يكون التأويل مغرضاً؟ إن لفظ مغرض يدل على سوء النية على عكس لفظ هادف أو قاصد الأقل سوءًا والأكثر براءة. وماذا يعيب القصد والغرض والغاية، القراءة الهادفة؟ لماذا تكون القراءة المغرضة غير بريئة وأن تكون كلا القراءتين ضد القراءة التاريخية التي تحاول معرفة معنى النص القديم كما هو الحال في النزعة التاريخية؟ الفرق بين القراءة المغرضة والقراءة غير البريئة فرق دقيق، تشويه للقراءة الأولى بلفظ مغرض، أن يهدف إلى غير ما يقصد إليه، ويعلن غير ما يبطن، وغير البريئة أقل سوءًا أي مجرد هادفة. وإذا كان الغرض أو غير البراءة هو تحقيق المنفعة والصالح العام فما العيب أن يكون اليسار الإسلامي تأويلاً ايديولوجياً نفعياً للتراث وللدين؟ وهل يجعله ذلك مثل اليمين؟ ألا يحقق ذلك إعادة

---

(1) انظر «قراءة النص» في دراسات فلسفية، ص 523 - 550.

(2) انظر «الخطاب الديني»، ص 109 - 113. أيضاً، ص 161 - 171.

الحياة إلى الدين ولصالح الأغلبية بدلاً من الشعائرية والدفاع عن مصالح الأقلية كما هو الحال في اليمين الديني؟ اليسار الإسلامي تفسير للتراث لصالح العصر وليس ايديولوجية نفعية مثل اليمين وتفسير التراث لصالح النظم القائمة. الفرق في الاختيار الاجتماعي، التعبير عن مصالح الجماهير. بل يمتد التأويل النفعي إلى كل الخطاب العربي المعاصر إذا ما اختارت السلفية بعض الأفكار التقدمية وإذا ما اختارت العلمانية بعض الأفكار السلفية المستنيرة. فكل نزعة عملية عند المؤلف هي نزعة نفعية لأنها تخرج من الهم النظري الخالص والبحث عن الطاهر والمجرد وسط الشائب والدنس. وما عيب النفع؟ «أعوذ بالله من علم لا ينفع؟» وما فضل النظر على العمل، والعلم على المنفعة؟ «أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض». يبدو أن المنفعة لفظ مذموم في ثقافة العصر وسلوك الناس في زمن يجري فيه الكل نحو المصالح الفردية والمنافع الشخصية ولا يتجرد أو يتنزه أحد. فاللفظ له إيحاء سلبي في الممارسة. بل إن خطاب سيد قطب الاشتراكي الأول خطاب نفعي. كما ظهر الاستخدام النفعي الذرائعي في نهج كل مفكري التنوير، وهو الذي عاقهم عن تحقيق انقطاع جذري عن النقيض السلفي، ومكّن السلفية من الانقضاض على ما حققه التنوير من إنجاز جزئي، على الرغم من أننا نترحم الآن على عصر التنوير الأول في هذا الإظلام الثاني. والحقيقة أن هذه النزعة ليست اتجاهاً نفعياً بل اتجاه عملي. نحن الآن في صراع التفاسير من أجل إنقاذ الواقع في الحال. والتفسير العلمي النظري أمره يطول، ولا تناقض بين العاجل والآجل. إن التفسير العلمي الذي ينفي عن الخطاب الديني الأسطورة ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية وارد وضروري دون القفز على المراحل والانتهاء إلى أن العلمانية هي التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين وليس الفصل بين الدين من ناحية والحياة والمجتمع من ناحية أخرى الفهم العلمي للتراث واجب للخاصة ولكن أين الجماهير وواجب تثوير ثقافتها؟ لا تعارض بين المدخلين. خشيت طول الفهم العلمي للتراث فتضيع الأرض والثروة وأنا ما زلت أفهم. وماذا أفعل لو تعددت التفاسير العلمية للتراث؟ إني أضع كل ذلك بين قوسين، ولا آخذ إلا التراث المعاش وأعيد توظيفه لصالح قضايا العصر. هذه مهمة هذا الجيل، جيل الانتقال من التراث إلى الثورة حتى يتم محو الأمية، وتحويل العامة إلى خاصة، هنا فقط تبدأ مرحلة الفهم العلمي للتراث. إن حدود الفهم العلمي للتراث وسط أغلبية تقليدية ومؤسسات مسيطرة هي سهولة حصاره بدعوى الإلحاد والشيوعية والمادية، وعجزها عن أن تكون مؤثرة في ثقافة الجماهير تأثير مشايخ

الإعلام، وقيامها بدور جيل قادم وليس بدور هذا الجيل كما تقوم الجماعات الإسلامية بلعب دور جيل مضى وليس هذا الجيل. وهما خطآن في إدراك الزمان، رَدُّ الحاضر إلى المستقبل مثل رد الحاضر إلى الماضي. ومن ثم يكون من الظلم والاجحاف اعتبار مشروع «التراث والتجديد» كاشفاً عن أولوية استثمارية استغلالية لغايات نفعية عملية، وجعل التراث السابق مرهوناً بمقدار ما يمكن أن يقدمه من نفع بصرف النظر عن دلالته الذاتية في سياق وجوده التاريخي[1]. إنه مبدأ أصولي يقول إن كل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملي يكون وضعها في هذا العلم عارياً. وأخشى أن يضيع العمر وأنا ما زلت أبحث عن التاريخ والثعبان في الصدر داخل الثياب، طوله وعرضه ولونه وطبيعته قبل أن أخرجه فيلدغني الثعبان وأموت. أريد إخراجه أولاً ثم البحث عن وصفه ثانياً.

وقد تم اختيار مشروع «التراث والتجديد» ممثلاً للخطاب الديني اليساري نظراً لأنه المشروع الذي لم يرتد صاحبه كما ارتد آخرون من الستينات إلى الثمانينات. لم أنح نحواً يسارياً علمانياً في الستينات بل كانت كل كتاباتي إسلامية ثورية، سواء «في فكرنا المعاصر» أو «في الفكر الغربي المعاصر». لم أكن ميالاً في الستينات إلى اليسار العلماني ولا في الثمانينات إلى الخطاب السلفي بل أعبر في كلتا الحالتين عن هموم العالم وهموم المواطن. لم أكن يوماً ماركسياً أو قومياً أو اشتراكياً ولم أرتد عنها يوماً سلفياً[2]. إن التعارض بين السلفية والعلمانية ليس من عندي بل من واقعنا المعاصر. صحيح أن السلفية بها بعض الأفكار العلمانية الليبرالية، وصحيح أن العلمانية تستند إلى الجوانب التقدمية في التراث. ولكن لا يعني ذلك التوفيقية بل الجمع بين التيارين في أقصى حديهما كموقفين متطرفين في الثمانينات والتسعينات. ليس تردداً بل جَمْعٌ بين فرقاء الأمة، دون وضع الزيت على النار، وضرب فريق بفريق كما يفعل الفريقان وكما تشجع الدولة لإضعاف جناحي المعارضة. لا يعني ذلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف بهاجس التوحيد بل يعني الرؤية الكاملة والنظرة الشاملة لوحدة الأمة. إن مشروع «التراث والتجديد»

---

(1) المصدر السابق، ص 113 - 118.

(2) وذلك مثل خالد محمد خالد ومحمد عمارة، وعادل حسين توريز، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية عند ڤيبر، رسالة في اللاهوت الفلسفي عند اسبينوزا، الدين في حدود العقل وحده عند كانط، فلسفة الدين عند هيجل، القاموس الفلسفي لفولتير، نيتشه والمسيحية عند ياسبرز، احتضار المسيحية عند اونامونو... الخ انظر قضايا معاصرة، الجزء الثاني من الفكر الغربي المعاصر، جمال الدين الأفغاني، الجزء الأول.

ليس مشروعاً توفيقياً بسبب الخطر المتنامي لزيادة اليمين الأيديولوجي[1]. إنه تأكيد لشرعيتين في نفس الوقت؛ التراث والثورة، الدين والمجتمع، الماضي والحاضر، النفس والبدن حتى لا نقع في هذا الصراع الدامي بين الاخوة الأعداء: السلفية والعلمانية، كل منهما يستبعد الآخر، آخذاً بطرف وتاركاً الطرف الآخر حتى اتهم بالعمالة واليسار والمادية والالحاد من جانب اليمين، والسلفية والتوفيقية والردة من جانب اليسار. إن التحدي في تاريخ الفكر البشري ليس في أخذ أحد الطرفين بل في ايجاد المركب بينهما: الجمع بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين اليهودية والمسيحية، بين ملكوت السموات وملكوت الأرض، بين المثال والواقع، بين العقل والحس، بين الفرد والمجتمع. هناك إذن عقليتان أو منهجان: العقلية التجزيئية التي تأخذ بطرف دون آخر، العقلية المانوية الحدية، والعقلية الكلية الجامعة التي تأخذ بالطرفين لايجاد المركب بينهما. الأولى تظل في الدعوى أو نقيضها، أولى لحظتي الجدل كما هو الحال عند كيركجارد، والثاني ينتقل إلى المركب من الدعوى ونقيضها قبل أن تنحل من جديد إلى دعوة في دورة جدلية ثانية. وما عيب التوحيد بين الاخوة الفرقاء من أجل الحفاظ على الوحدة الوطنية، والإبقاء على التعددية النظرية، والاتفاق على برنامج عمل وطني موحد؟[2]. ألم يكن هاجس كل المسلمين، قادةً ومفكرين، من صلاح الدين ومحمد علي وعبد الناصر، وابن عربي والأفغاني؟ هذا الجمع لا يقوم على تقية أو خوف من أحد الفريقين. فلا التوفيقية نهج فكري ولا التقية نهج سياسي. أين التوفيقية في تصور الحزب السياسي، خليفة شعب الله المختار أي اليهود، وهو يمثل مصالح الناس لا فئة منها؟ هو حزب الأمة، حزب الجماهير، حزب الأغلبية. وهي توفيقية بين أي طرفين؟ إن ما يسمى بالتوفيقية هو حرص بين دور العالم ودور المواطن الناتج عن الجمع بين النظر والعمل، بين المعرفة والنضال. ليست التوفيقية الدافع على الجمع بين الخطاب اليساري العلماني في الستينات والخطاب السلفي في الثمانينات بل هي ظروف العقدين التي تغيرت ولكن الخطاب الإسلامي الثوري أو اليساري الإسلامي ظل واحداً. وقد استمرت ثنائيات الأصالة والمعاصرة، الماضي والحاضر، التراث والتجديد مستمرة عبر عصرنا الحديث وحتى الآن. لا يأخذ «التراث والتجديد»

---

(1) هذا حكم شائع عند العرب أديب ديمتري وميشيل كامل وعبد العظيم أنيس وأحمد عباس صالح فيما يسمى بالتراثيين الجدد.

(2) نقد الخطاب الديني، ص 172 - 182.

بالتقية من التراث الشيعي لأنه يعلن أنه ليس ضد أحد ويبغي الحوار الوطني. ولا يأخذ بالتقية لأنه يجعل المعارك في ثقافة الأمة وحدها ونهضتها. التقية ضد المخاطر، و «التراث والتجديد» لا يخشى النضال والمواجهة، وقد كان من ضحايا سبتمبر 1981 وقبلها وبعدها. ولا يظهر «التراث والتجديد» غير ما يبطن حتى يمارس التقية. «فالتراث والتجديد» و «الشافعي» كلاهما متهم بالتوفيقية وتعني في الحالة الأولى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما بدقة وكأننا في بحث علمي نظري ولسنا في مأساة وجودية، تجميد الحاضر في مسار الماضي وجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام، مع أنه يهدف إلى فك الحاضر من إسار الماضي، ومعارك الماضي إنما هي من أجل الحاضر، وتجاهل السياق التاريخي وكأن العمر متصل وباقٍ إلى الأبد. وإذا كان هناك انحياز إلى الشريعة على حساب العقيدة فلأن المشروع يريد تأسيس دولة ونظام، والعمل مقدم على النظر مع أن المشروع يهدف أيضاً إلى تأسيس النظر وإعادة الاختيار بين البدائل. ومن القسوة اتهام المشروع بأنه يحطب في حبل اليمين مع أنه يكشف عن زيف الخطاب اليميني. وتطبيق الشريعة عنده تحقيق مقاصدها لا تطبيق حدودها. يحول الوحي إلى عقل وطبيعة وتاريخ باعتبارها ميادين للتحقق. ومن الصعب اتهامه بأنه يقوم بالتبرير لا بالتفسير لأن ما يسمى بالتبرير هو محاولة للفهم من الداخل والتفسير هو الفهم من الخارج. وكيف ينتهي المشروع إلى الاخفاق وقد أنجب المؤلف وغيره من الباحثين وخلق تياراً في العالم العربي والإسلامي، وله أثر واضح على تونس والجزائر والمغرب والأردن والسودان وسوريا والعراق وليبيا والجزيرة العربية وأندونيسيا والملايو والجمهوريات الإسلامية في آسيا وفي جنوب افريقيا. ولا عيب أن يدافع «التراث والتجديد» عن الخصوصية في مواجهة التبعية والتغريب. ولا تعني الخصوصية الانعزال والتقوقع على الذات والانكفاء على النفس لأن الخروج من أسر التبعية والهيمنة يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة التي ما زالت حية في وجدانها لا تلك التي ماتت واندثرت ولا توجد إلا في المتاحف. إن هذه الأصول تمثل عنصر الثبات في الأمة وسبب بقائها في التاريخ، الرافد الرئيسي في وجدانها وليست عملية ارتداء خارجي. وإنه من القسوة ارجاع «التراث والتجديد» إلى أثر الثقافة الغربية وكأن الأمة قد توقفت عن الإبداع. ولماذا يكون الغرب باستمرار هو الإطار المرجعي الوحيد لتفسير كل ابداعاتنا الثقافية؟ وهل كل اشتراكي نابع من التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء في مجتمعه يكون ماركسياً؟ وهل كل عربي غيور على الأمة العربية ووحدتها يكون قومياً على النمط

الغربي؟ لذلك يرفض «التراث والتجديد» باستمرار منهج الأثر والتأثر في دراسته وإحالته إلى الظاهريات حتى لا يكون ضحية مثل ابن رشد بإرجاعه إلى أرسطو وفرحنا بلقب الشارح الأعظم وكما أرجعنا الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفة اليونانية. إن التحرر من التبعية للغرب الجبهة الثانية من مشروع «التراث والتجديد» بعد إعادة بناء الذات في الجبهة الأولى.

3 ـ ومشروع «التراث والتجديد» ليس عوداً إلى الماضي وإغفالاً للحاضر بل هو تحليل للحاضر ثم اكتشاف الماضي قابعاً فيه. فتحليل التراث في المشروع ليس تحليلاً للماضي بل تحليل لمكونات الحاضر وترسبات الماضي فيه. الماضي حاضر معاش والحاضر تراكم للماضي. هذه نظرية علمية للواقع وليس اعتبار الماضي أصلاً والحاضر فرعاً. وإذا كان الفكر اليميني يرد الحاضر إلى الماضي فإن «التراث والتجديد» يكتشف الماضي القابع في أعماق الحاضر وهو يحلل الحاضر. إن هذا التحليل ليس فقط أكثر خصوبة من تحليل اليمين الديني مع أنه لا يرتقي إلى مستوى الجدلية ولكنه رؤية علمية للواقع واكتشاف الماضي فيه. إن التراث مخزون نفسي عند الجماهير. وهو اعتراف بالواقع ولا توفيقية فيه بين الماضي والحاضر. إن قراءة الماضي في الحاضر لا تؤدي إلى إهدار الحاضر في سجنه في أسر الماضي والتعامل مع كتلة واحدة، هو تحرير للحاضر من أسار الماضي والتحرر من ثقله بالنقد والتطوير وإعادة البناء. لا يعود «التراث والتجديد» إلى الماضي بل يحفر في الحاضر ليكتشف الماضي فيه مصادفة، الغزالي في الطرقات، وابن سينا بين الجماهير، والفارابي في الدواوين العامة. ولا يتحدث عن الإسلام في ذاته بل عن التراث الحي في القلوب، وهو مفهوم ثقافي اجتماعي وليس دينياً. وقد تمتد جذور هذا التراث إلى ما وراء التراث الإسلامي منذ اخناتون وموسى حتى محمد. وإذا رفع المشروع شعار «تجديد التراث هو الحل» أي أن تحليل الماضي هو المدخل إلى الحاضر فإنه لا يتشابه مع اليمين الديني الذي يضحي بالحاضر دفاعاً عن الماضي. في اليسار الإسلامي الماضي وسيلة والحاضر غاية. وفي اليمين الإسلامي الحاضر وسيلة والماضي غاية. يهدف تجديد التراث إلى حل تراكم الماضي في الحاضر وفك اسار الحاضر من ثقل الماضي. وهذا ليس تضحية بالابستمولوجي لحساب الأيديولوجي، ولا تضحية بالتأويل في سبيل التلوين ولا تضحية بالمعنى في سبيل المغزى، بل تغليب همّ التغير الاجتماعي على الفهم النظري، وتفكيك للبنية بدلاً من رصد التاريخ. إن معرفة الكيفية التي يتصل بها التراث معرفة فقهية وأكاديمية صرفة غير مجدية إن لم تؤد إلى المساهمة في عملية التغير الاجتماعي. وإذا تم الوثب من الماضي

إلى الحاضر مرة، ومن الحاضر إلى الماضي مرة أخرى فذلك لأن الميزان الدقيق لتحليل الماضي في الحاضر لم يتم صنعه بعد، وهو ما يفعله المؤلف أيضاً باستطراداته مرة في الماضي ومرة في الحاضر. وإن تحرك الواقع الإيراني لإسقاط الشاه وعدم تغيره في تأليه الإمام لا يحدث إلا بعد تفكيك البنية الثقافية الأولى وإعادة بنائها. وقد أثبت نمط التحرر عن طريق «المخلص» أنه لا يقل حركية عن نمط الخروج على الإمام بمقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

والتراث بناء شعوري وتاريخي في آن واحد على التكامل وليس على الاستبعاد. فالتاريخ لا يمكن معرفته خارج الإدراك البشري سواء النصوص القديمة في مرحلة تدوينها الأول أو قراءتها في مرحلة إعادة انتاجها الثاني. التاريخ خارج الشعور ادعاء، ووقوع في النزعة التاريخية وتشدق بالموضوعية. فبالنسبة للموضوع يستحيل معرفة الظروف القديمة معرفة كاملة، ويستحيل معرفة قصد المؤلف القديم لأنه مات، ويستحيل تطابق المعرفة بالنص مع الواقع التاريخي القديم. فالموضوعية أسطورة. وبالنسبة للذات، يستحيل التجرد من وعي الباحث وشعوره، ويستحيل التجرد من واقع الباحث وهمومه، ويستحيل فصل الماضي عن الحاضر. الحياد المعرفي والموضوعية العلمية من ضمن الأساطير التي روجها الغرب لإخفاء أبعاده الأيديولوجية وأحكامه المسبقة. وتابعناها رغبة في البحث عن الخالص والتجرد من الأهواء. لا يوجد معنى في العالم الخارجي. المعنى في الشعور كوسيط بين النص والواقع حتى في إثبات جدل الذات والموضوع، احالة الذات إلى الموضوع وإحالة الموضوع إلى الذات. الموضوع هنا قطب مواجه للذات وليس عالم الأشياء. فإعادة بناء الماضي طبقاً لحاجات العصر، وإعادة فهم التاريخ بناء على الوعي بالتاريخ إنما يتم عبر الشعور كوسيط، دون الخوف من التوحيد بين مستويات ابستمولوجية يستحيل التوحيد أو التوفيق بينها وذلك لأن الأبستمولوجي هنا يتم في شعور حر خلاق لا يهدف إلى المعرفة بل إلى السلوك الفعال. صحيح أن التراث ليس كلاً واحداً ويضم اتجاهات عدة. التراث تراثان: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث السلطة وتراث المعارضة. ولكن إذا عم استعمال لفظ التراث فإنه يعني التراث في جانبه الغالب والمستقر في نفوس الناس، وهو التراث الأشعري الصوفي وليس التراث الاعتزالي الفلسفي. والحقيقة أن التاريخ يتحول في الشعور الجماعي إلى

(1) المصدر السابق، ص 172 - 182.

بنيات ثقافية مثل القضاء والقدر، الإمام... الخ. كانت في نشأتها تاريخاً ثم استقلت عنه وأصبحت عقائد ثابتة مستقلة عنه وتفعل فيه. التاريخ مصدرها الأول مرة واحدة وهي مصدر التاريخ المستمر. لذلك يقوم «التراث والتجديد» بعدة بحوث من أجل تفكيك هذه الأنماط المثالية لبيان نشأتها الأولى ثم إعادة توظيفها كبنيات أو إعادة بنائها ثم خلق بنيات جديدة إذا استعصى توظيف البنيات القديمة أو خلت تماماً. في البداية كان التراث نسبياً ثم يتحول بعدها إلى مطلق. في البداية كان بشرياً ثم تحول بعدها إلى مقدس. كما يقوم «التراث والتجديد» بتحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري، ثم تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن هذا الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية، ثم تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير والناشئة بدورها من الموروث القديم. وعلى نحو منطقي ميتافيزيقي خالص قد تعبر البنية عن وضع العقل لموضوعه. وهنا يحل العقل محل الشعور. ومع ذلك يظل إهدار البعد التاريخي احتمالاً وارداً نظراً لانشغال «التراث والتجديد» ببنية جدلية تستخدم نفس آلية الخطاب الديني وتستند إلى العقل المستنير في التراث متوهماً أنه يمكن محاربة التخلف بنفس سلاحه ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته. إن إهدار القيمة التاريخية وارد نظراً لما يتطلبه التاريخ من طول البحث والعمر قصير، وتغليب العمل على النظر، والخلاف في مناهج دراسة التاريخ، وتعدد النتائج وتباينها، وتغليب هم المواطن على عقل العالم، واللجوء إلى الذاتية كخير ضمان للموضوعية. ومع ذلك، الحذر واجب. ويظهر تحليل النص التاريخي في «من النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء علوم الحكمة من أجل اكتشاف دلالته قبل الانتقال إلى مغزاه، من أجل التأويل التاريخي قبل التلوين المعاصر ودون قفز من أحدهما إلى الآخر بالرغم مما في ذلك من مخاطر ثقل العلم وخطاب الخاصة. هي ثنائية العالم والفنان التي يصعب تحقيقها. كان الاختيار الأول هو العلم دون الفن ولكن بقيت الروح فناناً، تنشد الفكر، وتغني التاريخ[1].

و«التراث والتجديد» إعادة بناء وليس إعادة طلاء. بدأ بالنسق الأشعري لأنه هو الثقافة الغالبة والموروث المتواصل والمتراكم في الوعي الحاضر في حين أن النسق الاعتزالي توارى وحوصر كثقافة الأقلية التي لم تنجح في فك الحصار

(1) المصدر السابق، ص 131 - 140.

حولها. كان من الممكن عمل دراسة مقارنة بين النسق الأشعري الثنائي أولاً: العقليات والسمعيات أو الإلهيات والنبوات، كل بموضوعاته الأربعة: الذات والصفات (التوحيد) وخلق الأفعال والعقل والنقل (العدل) في العقليات، والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة في السمعيات، وبين النسق الاعتزالي في الأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكنها دراسة نظرية صرفة لا تفكك النسق الأشعري المعاش في الوعي التاريخي. لذلك بدأ «التراث والتجديد» ينحو نحو المثالية بالرغم من ثوريته لأن التراث له وجود مثالي في الوعي الجماعي، أساس نظري للسلوك، مقدس وقيمة، التكوين الذهني للناس أقرب إلى المثالية بالرغم من ضغوط الحياة الاجتماعية. وتكوين الباحث مثالي النزعة وهو اختيار فلسفي ومنهجي. ولا تعني المثالية التجريد النظري والانعزال العملي فهناك مثالية الثورة التي تجمع بين العقل والثورة. أما المادية الفجة فهي رد مادي وقصر نظر وتقليد أعمى للوضعية الغربية.

إن هدم النسق الأشعري عن طريق تفكيكه عقيدةً عقيدةً ليس إعادة طلاء، بداية بالتوحيد أي بالبنية بعد تكوينها وفاعليتها، وليس بالعدل في نشأة العقائد. فأنا أفكك البنية ولا أرصد التاريخ. لذلك فإن عزل الأفكار عن سياقها لو صح لجاز. فيلسوف يتعامل مع فلاسفة وليس باحثاً يتعامل مع موضوع مستقل عنه. أرسطو يقرأ أفلاطون من أجل تأصيل الأرسطية، لا يقال له أخطأت في تفسير أفلاطون على ما هو عليه. وهيدجر يفسر الفلاسفة ما قبل سقراط ولا يقال له أخطأت في تأويلك هرقليطس على ما هو عليه. هناك فرق بين الطلاب المبتدئين والأساتذة، بين المؤرخين والفلاسفة. ومع ذلك فقد رصد التاريخ كله، تاريخ البنية في «بناء العلم»، الفصل الثاني من «المقدمات النظرية».

إن القراءة المتسرعة والتي تحكم على عناوين المجلدات والأبواب والفصول وعدم الذهاب إلى ما وراء المعلن عنه قد تحكم بأن المشروع إعادة طلاء وليس إعادة بناء. هل نظرية العلم إعادة طلاء وهي التي تجعل الحجج النقلية ظنية؟ هل نظرية الوجود وجعل الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإنسان والتاريخ وراء الإلهيات والنبوات إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإلهيات إنسانيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء ومشروع المؤلف كله تحويل الإلهيات إلى إنسانيات والمقدس إلى دنيوي؟ هل إعادة عرض الذات والصفات والأفعال

كإنسان كامل إعادة طلاء؟ لقد أعدتُ الاعتبار للمعتزلة المقموعين ثم بيّنْتُ أن المعتزلة أنفسهم، وأنا المعتزلي الجديد، عرضة للنقد دون الوقوع في التحزب لهم والقطعية معهم؟ ليس في القراءات خطأ وصواب بل إحساسات فلسفية وأهداف ومقاصد بين القارىء والمقروء. أما التركيز على فرقة السلطة وفرق المعارضة فهو ما يفعله المؤلف نفسه مع الشافعي في تصنيفه مع الأمويين وعلومنا القديمة بنت المواقف السياسية والصراعات الحزبية.

يبدو أن الذي جعل الصديق يحكم بأن «التراث والتجديد» هو إعادة طلاء وليس إعادة بناء هو الحكم بالعناوين الخارجية أولاً والإبقاء على النسق القديم ثانياً. وقد استشرته في ذلك أثناء الطباعة: الأسماء القديمة أم الأسماء الجديدة؟ ووافق على اقتراحي بوضع الاسمين معاً: القديم حتى يجذب القدماء وأسفله الحديث حتى يجذب المحدثين دون أدنى توفيقية بل فكاً للحصار وعدم الوقوع في الأسر الذاتي وتحقيق التغيير من خلال التواصل دون تكرار القدماء أو فرقعات المحدثين. أما اللفظ القديم الذي به متطلبات المحدثين مثل «خلق الأفعال» فتم استبقاؤه[1].

إن الحكم على «التراث والتجديد» بأنه قد أصيب في مقتل لبدايته بالنسق الأشعري «فإن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله في مقتل وسجن التجديد في إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء» هو حكم جائر لأن المشروع أراد استئناف العلم في مرحلة جديدة تحقيقاً لرسالة كل جيل طبقاً لظروف عصره ونقله من «المواقف» للايجي ومن «رسالة التوحيد» لمحمد عبده إلى «من العقيدة إلى الثورة»، من الأشعرية المتأخرة التي غزتها الفلسفة في المقدمات النظرية إلى الأشعري في التوحيد المعتزلي، من العدل إلى المعتزلي الثوري في التوحيد والعدل. أما التفكيك التاريخي فحسب فهو انقطاع دون تواصل، معرفة دون عمل، هدم دون بناء. ليس المطلوب فرقعات الهواء، وبالونات الاختبار وإلقاء النفس في فم التمساح، ومد اليد للدغ العقرب، وإلقاء النفس إلى التهلكة ودوس على ألغام الحقل فيضيع المؤلف، ويقتل نفسه بيده لنقص في الخبرة وربما لرغبته في الشهادة، المهم الخلخلة، الدفع مرة إلى الأمام ومرة إلى الخلف حتى يتم نزع الجذور. يكفي أية نسمة بعد ذلك أن تهب لإيقاع السدِّ المنيع.

(1) قام الصديق مشكوراً بمراجعة البروفات في الطبعة البيروتية ونحن في اليابان وهو الوحيد الذي قرأ الطبعتين اللبنانية والمصرية.

هناك مفاتيح عند المؤلف تتكرر باستمرار، ثنائيات متقابلة أحدهما حق والآخر باطل مثل: التأويل والتلوين، الإلهي والبشري، التاريخي واللاتاريخي، العلم والمنفعة، الدلالة والمغزى، اليمين واليسار، الذاتي والموضوعي، المغرض والمنتج، المعرفي والإيديولوجي. كما يتم الإكثار من استعمال لفظ الدلالة والتحول الدلالي تحت تأثير علم الدلالة، هذا العلم السحري الذي يفتح مغاليق كل شيء، والمؤلف له باع طويل في السميولوجيا[1]. وأحياناً يكرر نفس الفكرة من «التراث والتجديد» بمصطلحاته مثل بيان الخطوات الثلاث في التجديد: المعرفة التكوينية التاريخية، والمعرفة الدلالية، واتساع الدلالة ومدها إلى العصر. وهي التفرقة بين الدلالة، المعنى الأصلي للنص الثابت وبين المغزى، والمعنى المتحرك المتغير في كل عصر. ويستعمل لفظ إيديولوجي باستهجان. فالإيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال في التصور الماركسي التقليدي. هناك رغبة في البحث عن الخالص، النقي، الصافي، النظري، الطاهر استنكافاً من الشائب والمتداخل والمختلط والمتشابك. تتسرب الإيديولوجيا عن لا وعي، وتمارس دورها في الخفاء وكأنها شيطان خبيث، أفعى سام يثب من التأويل إلى التلوين. الإنسان حيوان إيديولوجي، والباحث إنسان مهما تجرد باسم الموضوعية والعلم. وكل من يدعي التخلي عن الإيديولوجي يكون إيديولوجياً إيجاباً وسلباً. الإيديولوجي عكس المعرفي. وهي تفرقة يصعب إقامتها بالفعل. فالرؤية المعرفية إيديولوجيا، والإيديولوجيا رؤية معرفية. يكون التأويل بدون ضوابط، إسقاط إيديولوجي، وتلوين إيديولوجي، والقراءة المغرضة إيديولوجيا. وخطاب سيد قطب إيديولوجي في صراعه ضد عبد الناصر طالباً للسلطة، وبدايتي بالنسق الأشعري له دلالة إيديولوجية، واليسار الإسلامي محمل بالإيديولوجيا، تأسيس حزب ثوري، وإقامة إيديولوجية ثورية وضرورة تغيير العالم دون الاكتفاء بفهم إيديولوجيا ماركسية.

خرج مشروع الصديق «نقد الخطاب الديني» من بطن «التراث والتجديد»، في عصر مختلف من الستينات إلى الثمانينات، وبمزاج مختلف، من الهدوء إلى الغضب. «التراث والتجديد» تأويل للتراث و «نقد الخطاب الديني» تأويل للتأويل. وهذه الدراسة «تأويل تأويل التأويل» قراءة على قراءة على قراءة، لعودة المملوك الشارد. قراءة «نقد الخطاب الديني» لمشروع «التراث والتجديد» مثل قراءة

---

(1) وقد تسرّبت المغربيات إلى لغة المؤلف الرصينة في ألفاظ مثل: الماضوي والمستقبلوي، المصدر السابق، ص 130.

أرسطو لأفلاطون، وماركس لهيجل، وهيدجر لهوسرل. توقف هوسرل عن إصدار الحكم على الوقائع واكتفى بوصف الماهيات وأصدر هيدجر الأحكام. فخرج من الظاهريات إلى الانطولوجيا. إن البحث العلمي أشبه بالسير على حقول الألغام. المهم الوصول إلى الهدف دون أن ينفجر أحدها فيقضي على الباحث ولا يحقق الهدف. لقد وضع ديكارت قنبلة موقوتة فانفجرت في اسبينوزا. كما وضع «التراث والتجديد» حقول ألغام فداس «نقد الخطاب الديني» على أحدها.

3 ـ قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة

هذه هي الدراسة الثالثة والأخيرة بعد استبعاد اليمين الديني في الدراسة الأولى واليسار الديني في الدراسة الثانية. اليسار العلماني هو الحل. وهي دراسة علمية لا يختلف عليها اثنان. تبدأ بنقد ما يسمى بأسلمة العلوم. وهي كلمة حق يراد بها باطل. أن تكون هناك وجهة نظر إسلامية في العلوم الغربية أو اتجاهاتها أمر وارد، وكما كانت للقدماء آراء في الفلسفة اليونانية وحكمة فارس وديانات الهند. وهو مفيد في القضاء على أسطورة الثقافة المركزية أو العالمية، ومفيد أيضاً في التأكيد على ابداع الأنا ضد تقليد الآخر. إنما العيب أخذ النظريات الغربية واكتشافها في القرآن. ويؤدي ذلك إلى اعتبار الغرب هو المبدع ونحن هم التابعون. وماذا نفعل لو تغير الغرب، وقلب الحقائق رأساً على عقب وكما حدث تقريباً في كل العلوم إبان تجربته الحديثة؟ ألا يؤدي ذلك إلى ربط الإلهي بالبشري، والثابت بالمتحول؟ أسلمة العلوم تيار رجعي ضد الشيوعية والماركسية والعلمانية تعطي الأنا إحساساً بالتفوق ضد مركب النقص الذي لديها، وتتوهم بأنها تقضي على مركب العظمة عند الآخر ما دامت الأنا قد لحقت به. وتركز الدراسة في مقابل ذلك على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ لاكتشاف الواقع في بطن الوحي ونقد لا تاريخانية الفكر الديني لولا المغربيات أي الصياغات النظرية المستحدثة التي تطول كثيراً وتعني قليلاً. صحيح أن النصوص الدينية نصوص لغوية وبالتالي نصوص بشرية تتداخل فيها الثقافات الاجتماعية والأساطير الشعبية. ومن هنا تأتي خطورة التفسير الحرفي اللاتاريخاني لها. ومع ذلك تبقى لها نواة أولى تنسج حولها شوائب التاريخ دون أن يكون في ذلك توفيق بين الثابت والمتغير. فكل متغير يدور ويتراكم حول ثابت. ويعطي المؤلف أمثلة عديدة من أجل التمييز بين الثابت والمتغير من الفقه القديم مثل ملك اليمين، وميراث البنات، وتعدد الزوجات، ووضع المرأة، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والجزية، وأمور المعاد، والسحر والحسد،

والجن والشياطين، والربا، والقص التاريخي. وتغير الظروف يستتبع تغير الفقه طبقاً لروح الشريعة واتجاهها نحو الزوجة الواحدة، والمساواة في الميراث، والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين. تطبيق الشريعة هنا يعني تطبيق روح العصر وروح التاريخ وروح الشريعة وليس التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية. وتلك أهمية الاجتهاد. القياس مجاز منطقي، والمجاز قياس لغوي. فتتفاعل اللغة والعقل والتاريخ من أجل تجديد الخطاب وتحديث المجتمع[1].

إن المؤلف الصديق صاحب منهج، وصاحب قضية، ومبدع مشروع، ومؤسس مدرسة وليس ناقل علم محفوظ يكرره ويتكسب به ويتفاخر به أمام الجهلاء. مشروعه مثير للأذهان يدعو إلى الحوار والفكر. به قدرة على نقد القدماء والإبداع والاجتهاد. لذلك يخطىء ويصيب. ولديه قدرة على الالتحام بقضايا العصر وقبول تحدياته، جامعاً بين العلم والوطن.

ومع ذلك البصيرة والحنكة والفطانة واجبة. فالمؤمن كيّس فطن. إن العداء للخطاب الإسلامي المعاصر ولظاهرة الصحوة الإسلامية والوقوف لها بالمرصاد أمر تتباغض به النفوس. ولماذا لا يتم النقد بنفس الحماس والتركيز للخطاب الليبرالي والخطاب القومي والخطاب الاشتراكي الناصري والخطاب الماركسي؟ لم التركيز على الخطاب الإسلامي وبالتالي الوقوف في صف الدولة والخطاب الرسمي، وهي العدو المشترك بين الباحث والمبحوث. وهناك أيضاً نوع من المغالاة في النقد لدرجة Cynicism. لا يوجد شيء إيجابي. الكل معاب وناقص. كل خطاب يهدف إلى غير ما يقصد إليه، له ظهر وبطن، يكشف عن سوء نية مبيتة، وأهداف غير معلنة. وهذا صحيح في مجتمع يغيب فيه النقد ويكثر فيه النفاق، ويعم فيه الخطاب المزدوج.

استعمل أنا لسان الآخرين في الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية (اسبينوزا) والصلة بين الوحي والتقدم (لسنج) وفي بيان أن الإيمان إحساس باطني يجرده العقل (أوغسطين، لسنج، توما الأكويني) وبأن الوعي الأوروبي له بداية ونهاية (سارتر). وأستعمل الثقافة الغربية لبيان الإيمان الفلسفي ضد الإيمان الرسمي (كانط)، ولدراسة الدين دراسة تاريخية (فولتير) ولبيان إمكانية العقل لاستيعاب الوجود (هيجل)، وتحويل العقل إلى ثورة (ماركوز) والكشف عن

(1) المصدر السابق ص 183 - 224.

الخطاب المزدوج في الثقافة الغربية (ياسبرز)، والصلة بين الإسلام والاشتراكية (رودنسون، جارودي) والصلة بين العقائد والنظم الاقتصادية (فيبر). ولولا ذلك لحوصرت بطريقة أشد ولما أنجبت الجامعة مجموعة من الباحثين وتحويل الفكر الجديد إلى مدرسة دائمة.

كان المؤلف الصديق يساراً إسلامياً ثم أصبح يساراً علمانياً معادياً للحركة الإسلامية دون تفهمها وعذرها وإصلاحها وإقامة الجسور معها. الإدانة سهلة والعلاج صعب. فأصبح تفريعة في «التراث والتجديد». ويظل هو ذراع المشروع الطويل، مخلب قطه، القنبلة الزمنية التي قدر لها أن تنفجر قبل الأوان وقبل أن تتحول إلى اتجاه عام، المعول والفأس. المشروع الأم لا يفجر ولا يجرح ويترك ذلك للزمان، لأجيال قادمة. من الحكمة سقيان السم في كوب العسل، واللدغ بقفاز من حرير، تنبيه متبادل بيننا على مدى ربع قرن.

خامساً: من مفهوم النص إلى السجال السياسي

هناك عشر دراسات أخيرة كُتبت بين عامي 1993 و 1987 على مدى خمس سنوات بدأ التحول من الدراسات العلمية النظرية حول علوم التأويل منذ «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» حتى «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني» عام 1993 إلى السجال السياسي. ولم يعد الحوار مع الخليل بن أحمد، وسيبويه، والشافعي وعبد القاهر الجرجاني ومؤسسي العلوم الأوائل بل أصبح مع بعض رجالات الفكر والإعلام، الخطاب السائد بالمعنى الاجتماعي للثقافة. وسيتم عرضها زمانياً قدر الامكان لتتبع المسار الموضوعي للأعمال العلمية والتحول من عقل العالم إلى هم المواطن، ومن المعرفي إلى السياسي، ومن العلمي إلى الإيديولوجي وهو ما يعيبه الكاتب على معظم المعاصرين.

1 ـ مفهوم النص (I) الدلالة اللغوية[1]

وهي دراسة عن مفهوم النص ودلالته اللغوية بعد أن فتح المؤلف مجالاً جديداً في الدراسات الإسلامية المعاصرة عن النص. والعنوان هو نفسه الذي

(1) مجلة إبداع، القاهرة، العدد الرابع، أبريل 1991، ص 99 - 106.

صدرت تحته رائعته الأولى[1]. ويحتار القارىء هل المؤلف يعرض نفسه من جديد أم يعمق مقالته الأولى. يكشف عن الدلالة اللغوية للنص مع مقارنتها بدلالة اللفظ في اللغات الأوروبية، ويتتبع مراحل التطور الدلالي من الدلالة الحسية، والانتقال من الحسي ثم الانتقال إلى المعنوي ثم الدخول إلى الاصطلاحي. وأصبح عند الشافعي أحد أنماط البيان، وعند الزمخشري المحكم الواضح، وعند ابن عربي الواضح الذي لا يحتمل التأويل والاحتمال. وأخيراً استقر المعنى وأصبح النص يعني عدم الاجتهاد، المعرفة القطعية الكاملة والنهائية وهو المعنى الاجتماعي السائد حتى الآن. ولا يشير إلى أي أحد من المعاصرين الذين فتحوا هذا المجال.

2 ـ مفهوم النص (2) التأويل: مفهوم الثقافة للنصوص

وتنتقل هذه الدراسة من الدلالة اللغوية للنص إلى التأويل للنص الديني وغير الديني على حد سواء ابتداءً من تحليل معناه في القرآن وترداده سبع عشرة مرة في مجالات دلالية مختلفة مثل الأحلام والرؤيا والأحاديث والتعبير والتفسير ثم تأويل الطعام وتأويل الأفعال وتأويل الكتاب. وتنتقل الدراسة من التأويل في القرآن إلى النص في تعريفه المعاصر كسلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة سواء أكانت تلك العلامات باللغة أي الألفاظ أو بأي إشارات أخرى. وبالرغم من ورود بعض الألفاظ الحداثية مثل السميوطيقي إلا أن الدراسة علمية تعبر عن عقل العالم أكثر مما تعبر عن هم المواطن، بلا سجال أو نقد أو هجوم أو معركة مع أحد.

3 ـ مركبة المجاز: من يقودها؟ وإلى أين؟[2]

وهي دراسة على بؤرة اهتمام المؤلف عبر عشرين عام من الدراسة والتأمل والبحث، يبدأ بنص من ابن عربي يبين القصد المتبادل بين الإنسان والله. فقد أخذ الله الإنسان قصداً له وغاية بكلامه إليه، وأخذ الإنسان الله قصداً له وغاية بعبادته له. وبالرغم من موضوعية البحث وعلميته وطابعه النظري إلا أن الباحث يحاول أن يعطي له بعداً اجتماعياً لا يظهر إلا في دلالات العناوين الفرعية مثل المجاز: معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة دون أن يظهر الوجود الاجتماعي.

(1) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1990.

(2) ألف، مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، العدد الثاني عشر 1992، ص 50 - 74.

العنوان ملتزم والمضمون تقليدي وكأن المؤلف يريد أن يؤسس مجالاً جديداً للبحث في بلاغة المقموعين. ومثل «العراك حول اللغة: من يمتلكها؟» وهو بحث في اللغة الاجتماعية في صيغة معركة بين نظريتي التوقيف والاصطلاح. ومثل «حضيض المجاز ويفاع الحقيقة» وهو عنوان يصف المشروع الفكري للغزالي المناهض للمجاز والمدافع عن الحقيقة. ومثل «التحريك الدلالي، تحريك الدلالة اللغوية من هنا إلى هناك» وهو تحليل لتوظيف الغزالي للمجاز وأقرب إلى تجميع المادة العلمية بلا تطبيق. وتظهر الأفكار الشائعة عند المؤلف في دراساته السابقة مثل نقد الوسطية الأشعرية. كما تظهر بعض ألفاظ الحداثة وعلومها مثل السميوطيقي والسوسيولوجي. والتأويل هو الوجه الآخر للمجاز وأداته. وتنتهي الدراسة إلى المناداة بضرورة فك ارتباط مركبة المجاز بقاطرة الدين والعقيدة حتى يمكن القضاء على حالة الارتباك والتشوش في فهم الظاهرة بل وفك ارتباط مركبة الحياة كلها بالدين والعقيدة حتى يمكن التحرر من هيمنة النصوص الدينية، وفك ارتباط الدراسات اللغوية والأدبية أيضاً من مجال الدين والعقيدة. وهو نداء مستحيل نظراً لخروج موضوع المجاز من ميدان العقيدة والدين بل ومن مجال الحياة ذاته في الاتصال بين الذوات والتأثير المتبادل بينها. المطلب تمني والواقع مخالف، والوقوع في اللاتاريخانية أحد مظاهر اليوتوبيا والبحث عن المعرفي الخالص الذي لا وجود له في الواقع الاجتماعي.

4 ـ محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي[1]

وهي دراسة شعبية تحول عنوم التأويل من الخاصة إلى العامة، ومن رسالة الدكتوراه «التأويل عند ابن عربي» إلى مقال في مجلة «الهلال» الغراء وتبدأ الدراسة بنظرة كلية على مشروع ابن عربي كرد فعل على الصراعات العرقية والطائفية في الأندلس للمصالحة بين الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام بل والديانات الوثنية الأخرى، توحيداً للبشر، وتوحيداً للكون كتجليات للتوحيد الإلهي. وتصدر الدراسة في وقت كان مجلس الشعب المصري يكفّر فيه ابن عربي ويطالب بمصادرة «الفتوحات المكية» إلهاءً للناس عن معاهدة الصلح مع إسرائيل والأزمة الاقتصادية ونقد السياسات العامة. وتعتمد الدراسة على كثير من نتائج المستشرقين وبعض العرب الباحثين مثل الجابري. وتبدأ بتحليل مضمون الخطاب

(1) الهلال، القاهرة، مايو 1992، ص 24 - 33.

للكشف عن الدلالة الإيديولوجية فيه طبقاً لقدرة المؤلف الفائقة في التمييز بين الإيديولوجي والمعرفي، البرجماتي والنظري. ثم تعرض مفهوم التأويل وباقي المفاهيم النظرية. فالتركيز على المضمون وحده يؤدي إلى فك منظومة السياق المصاحبة للخطاب والنص القرآني في علاقة متبادلة مع نصوص أخرى مثل سجع الكهان ونبوءات العرافين والشعر ثم تحول من نص مُنتَج إلى نص مُنتِج. ويشير تولد النصوص إلى عملية تفاعل خصبة على درجة عالية من التعقيد. ويطمح ابن عربي أن يجعل المنظومة اللغوية هي المنظومة الأم ونموذج الإبداع. وهو لا يؤول القرآن بل يرتد إلى الأصل المؤسس لكل النصوص ومنها القرآن. وتعتبر هذه الدراسة من السهل الممتنع الذي لا يتنازل عن عمق التحليل المتخصص وبساطة العرض لجمهور القراء.

5 ـ ثقافة التنمية وتنمية الثقافة[1]

هو موضوع يتطرق إليه عديد من الباحثين عن الصلة بين الثقافة والمجتمع[2]. كيف تتم تنمية الثقافة بلا ثقافة للتنمية؟ وكيف تتم ثقافة التنمية بلا تنمية للثقافة. فالثقافة والمجتمع في جدل مستمر دائري لا فرق بين البداية والنهاية، بين الموضوع ونقيض الموضوع. ولما كانت الثقافة في المجتمعات التراثية مرتبطة بالدين أصبح الموضوع أيضاً مشابهاً لموضوعات الدين والتنمية، الثقافة والتنمية. وقبله وضع نفس السؤال: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟[3] والهدف من وضع هذه التساؤلات من مجموعة من المفكرين المعاصرين هو المساهمة في عملية التغير الاجتماعي. فالثقافة والمجتمع واجهتان لعملة واحدة. لا توجد ثقافة مطلقة ولا تنمية مطلقة. كلاهما ظاهرة اجتماعية تاريخية.

وتتضمن الدراسة قسمين غير مرقمين: الأول: العقل العربي بين سلطتين، والثاني الذاكرة بين المحو والإثبات. الهدف من القسم الأول تحرير العقل العربي من السلطتين الدينية والسياسية، سلطة النص وسلطة الحاكم. وكلاهما سلطة في المجتمع. ينقد السلطة في المجتمع ويبين خطورتها على تنمية الثقافة فالثقافة سلوك اجتماعي. والعقل الشرقي والعربي محاصر بين هاتين السلطتين. سلطة

---

(1) القاهرة، العددان 111/110، ديسمبر 1990، يناير 1991.

(2) انظر «الدين والثورة في مصر 1952 - 1981»، الجزء الثالث: الدين والتنمية القومية.

(3) [illegible] ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟

النص والسلطة السياسية منذ العصر الفرعوني حتى الآن. مما جعل التقدم الاجتماعي مرهوناً بالسلطة حتى أصبحت مشكلة المثقف العربي أنه يمارس إنتاج الفكر وعينه على السلطة السياسية[1]. والهدف من القسم الثاني بيان حصار العقل العربي في التاريخ بين هاتين السلطتين ومحو الذاكرة الجمعية وتخبط الوعي التاريخي. فقد اتحدت السلطتان الدينية والسياسية منذ الأمويين بفضل الداهية عمرو بن العاص ومطالبته بالتحكيم ورفع القرآن على أسنة الرماح. بدأت الخدعة بتأويل رجل الدين، وبخداع رجل السياسة. واستمر الحال كذلك بتوحيد القراءات السبعة في قراءة واحدة، لهجة قريش لسيادة قريش، واستعمال عثمان مبدأ الثيوقراطية، القميص الذي ألبسه الله إياه ضد الثوار عليه. ثم تحول النص الأشعري إلى نص سلطوي في أصول الدين وأصول الفقه وتم محو كل نص آخر من الذاكرة الجمعية يعترض على السلطة وتثبيت النص السلطوي الذي تحول إلى ذاكرة جماعية تُستدعَى للقمع والتزييف. ومن ثم يكون الطريق إلى التحرر هو تحرير العقل من سلطتي النص والسياسة، وتحرير الذاكرة من عمليتي المحو والإثبات أي تحرير الثقافة من عوائق النمو. فالماضي ما زال قابعاً في الحاضر، ولا يمكن تحريك الحاضر إلا بعتقه من أسر الماضي. وقد يوحي هذا التحليل ببعض الحتمية التاريخية السلبية، وحدة السلطتين الدينية والسياسية تؤدي بالضرورة إلى القمع مع أنها قد تؤدي أحياناً إلى التحرر مثل أحمس طارد الهكسوس، وصلاح الدين قاهر الصليبيين. ليس المهم في الوحدة أو الفصل بين السلطتين بل المهم في توظيف ذلك في قضايا التنمية الثقافية والتغير الاجتماعي والثورة الوطنية. وكثيراً ما تعود نفس الشعارات في كل دراسة مثل الاتهام بالتلفيقية والوسطية والإيديولوجية لكل خطاب موضوع التحليل. بل ويمتد الأمر إلى تعميم الحكم على العقلية العربية ذاتها. فهي عقلية تبريرية تواطؤية لا فرق بين أشعرية ومعتزلة. فقد تحول المعتزلة أيضاً إلى تبريريين متواطئين في محنة خلق القرآن. كما وقع من المحدثين زكي نجيب محمود في الوسطية في الفكر لأنه عربي بين ثقافتين، وعبد الحميد ابراهيم في الوسطية في الأدب، وشتان ما بين الاثنين في صدق القلم. كما استعمل الدين في الخطاب السياسي المعاصر لتبرير الاشتراكية العربية وللتوفيق بينها وبين الماركسية العلمية

(1) ومن هنا أتت أهمية «رسالة في اللاهوت والسياسة» لاسبينوزا التي تهدف أيضاً إلى تحرير العقل من السلطتين الدينية والسياسية.

أحياناً، وبينها وبين الرأسمالية أحياناً أخرى وكأن الانتقال ضروري من إحداهما إلى الأخرى، من الإخوان إلى الماركسية كما يحدث عند كثير من المؤلفين، مفكرين وصحفيين وباحثين. أما الاتهام بالإيديولوجي لكل تقابل في الخطاب بين الديني والسياسي فإنه تطهر معرفي نظري لا وجود له في الثقافة باعتبارها ظاهرة اجتماعية مما يوقع المؤلف أحياناً في تناقض بين هم العالم الباحث عن النظري المعرفي الخالص وهم المواطن الذي يكشف عن الإيديولوجي العملي داخل المعرفي النظري.

ويضع الباحث القوميين والسلفيين والصهاينة في نفس السلّة. فقد وضع القوميون العرق والدين أساسين للأيديولوجية القومية وكذلك الصهيونية مع أن القومية العربية لا تقوم على العرق بل على اللغة والثقافة والتاريخ وتجعل الدين تراثاً وثقافة وحضارة، ولا تقوم على محو القوميات الأخرى، ولا تستند على التوسع والعدوان. أما السلفية فإنها وإن قامت على الدين إلا أنها لا تقوم على العرق بل هي أممية توحِّد بين الشعوب والقبائل والأجناس والأمم في إطار التوحيد.

والحقيقة أن هذه الدراسة مثل غيرها وإن كان لا يتضح منها أنها مع من ضد من كما هو الحال في الدراسات الأخرى إلا أنها تقوم على إدانة الواقع وتكفيره واستبعاده والاستعلاء عليه كما هو الحال في الخطاب السلفي. ليس المهم إدانة الواقع كما هو الحال في «معالم في الطريق» بل تغييره وإعادة بنائه وتربيته. ليس كل شيء مداناً في الواقع وإلا وقعنا في كراهية الناس والبشر Cynicism وانطبق علينا المثل الشعبي «لا يعجبه العجب ولا الصيام في رجب». هذه الثنائيات المتعارضة بين العلم والإيديولوجيا، بين المعرفي والنفعي، بين النظري والعملي، بين العقل والتبرير، بين الجذرية والتوفيقية، بين الاختيارية بين البدائل والجمع بينها، بين العلمانية والسلفية إنما تعبر عن رغبة مكبوتة في النضال، ولا تختلف عن ثنائيات «معالم في الطريق» بين الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، الإيمان والكفر، الحق والباطل. لذلك يرفض التفرقة بين المعتدلين والمتطرفين، ويعتبر الإسلام السياسي في حيرة بين السلفية كمعارضة والسلفية كتطرف، بل ويصل الأمر إلى التحدي والمزايدة، تعليم الدين المسيحي مثل تعليم الدين الإسلامي، وضرورة قبول طلاب غير مسلمين في الأزهر مما يجعل الباحث خارج التاريخ بالرغم من اتهام الخطاب العربي المعاصر باللاتاريخانية.

ليست القضية في الوقوف من الخارج ونقد الداخل بل الوقوف في الداخل ونقده من الداخل، مرجعية النص والدين، طبيعة المرحلة التاريخية التي نمر بها. وليس المهم إدانتها للإعلان عن المواقف بل نقلها من مرحلة إلى أخرى بالتأويل حتى يرتكن النص على جانبه التقدمي بدلاً من ارتكانه على جانبه المحافظ فيحدث الزلزال وكما ينتقل العالم من فوق قرن الثور إلى القرن الثاني كما هو الحال في التصورات الشعبية. ما أسهل الطوباوية والإغراق في التمنيات وما أصعب تغيير الواقع قيد شعرة. لسنا جيل العلماء بل جيل الممهدين لجيل العلماء. يسهل الاتفاق مع الباحث في النتائج «تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني بدلاً من الدوران في سلك السلطتين الدينية والسياسية» ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شيء، مناطحة ما قد يؤدي إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطاً أم خلخلة الحائط، مرة إلى الوراء ومرة إلى الأمام حتى يقع أمام أول هبّة ريح؟

6 ـ التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية: سلطة النص في مواجهة العقل[1]:

وهي دراسة ذات عنوانين. الأول التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية وهي محاولة لنقد الخطاب التنويري المعاصر وتنقله من الاستخدام النفعي إلى القراءة العلمية. والثاني «سلطة النص في مواجهة العقل» من أجل نقل الخطاب التنويري المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

والتراث يعني في وجداننا المعاصر التراث الديني لأن الدين هو مكونه الأول ويلح السؤال عليه لأننا ما زلنا في مرحلة اتصال معه ولم ننقطع عنه كما هو الحال في الوعي الأوروبي ولم نتحاور معه كما هو الحال في الوعي الياباني. فالإشكال صحيح. كيف يتقدم العربي مرتبطاً بتراثه الذي به أسباب معوقاته وتقدمه في آن واحد. كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراء كي يستمد منه العون أو يفك إساره منه. فالتراث لا يعني بالضرورة الخمود والسكون بل هو تراث متشابه، به السكون والحركة، الخمود واليقظة. واختزال التراث في التراث الديني، ثم اختزال التراث

(1) بحث ألقي في ندوة «التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر»، عدد 1991، ونشر في مجلة «أدب ونقد»، العدد 79، مارس 1992.

الديني في الخطاب الأشعري شيء طبيعي لأنه هو الخطاب السائد في الوعي العربي المعاصر.

ولما كان الوعي العربي بين ثقافتين، الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة وكما تم اختزال الموروث في أحد جوانبه تم اختزال الوافد أيضاً في أحد جوانبه وهو تراث الاحتلال والغزو أو تراث العلم والتقدم. وهو شيء طبيعي فتلك صورة الآخر في الوعي العربي المعاصر، الداء والدواء. في حين أن الوعي العلمي بالتراث، بتراث الأنا وتراث الآخر هو الذي ينقل الوعي العربي المعاصر من مرحلة الاستخدام النفعي إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد، ومن سلطة النص إلى سلطة العقل بالنسبة للموروث.

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. الأول عن معنى التراث في اللغة ووظيفته. فإذا كان التراث يعني في العرف الدين، فإن الدين يعني في الاصطلاح الشريعة أو السنة أو طريقة الحياة. وفي اللغة يعني السنة الماضية. ويناهض القرآن التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين ويحل محلها. ولم تكن أقوال الرسول تراثاً ملزماً كالقرآن بل كان الرأي والمشورة «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». سنة الوحي المطابقة للقرآن ملزمة في حين أن سنة العادات متغيرة وليست ملزمة. ثم تحولت السنن كلها إلى إلزام بفضل تقنين الشافعي لأصول الفقه وتقنين الأشعري للعقيدة. فتحولت إلى ذاكرة جمعية تتحكم في العقل والاجتهاد. وجعل الغزالي ذلك سياسة الدولة ولم ينجح ابن رشد في فك العقل من الإسار فكان آخر خط للدفاع. وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص كما هو الحال في القياس وفي شرح المتون والحواشي على الشروح والتخاريج على الحواشي.

أما القسم الثاني فإنه يبين تداخل السلطة السياسية مع السلطة الدينية في الموروث مما أدى إلى ركود الواقع العربي وجموده منذ سيادة القبيلة على الدولة. وقريش على باقي القبائل. وظهرت الشعوبية في الثقافة والعسكرية في السياسة. ووضعت بعض المبادىء الفقهية لتعزيز الركود الاجتماعي مثل درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وهو أحد المبادىء الفقهية الذي يقوم على تحقيق المصالح سلباً يعزز الركود الاجتماعي. وقد ساهم الاستشراق في ذلك عن طريق رؤيته للتراث على أنه التراث الديني. فأصبح المرجع هو النقل لا العقل. وأصبح الإسلام هو مدخل الوافد إلينا، إسلام نابليون وهتلر ومؤسس حزب البعث، وأصبح الاستعمار استمراراً للحروب الصليبية. وبدأ الخطاب التنويري المضاد يرى في

الإسلام التنويري شرط التقدم وليس سبب التخلف كما هو الحال في الخطاب الاستشراقي. هو إسلام أصول الفقه الذي لا يختلف عن فلسفة التنوير والتحسين والتقبيح العقليين وحقوق الإنسان الطبيعية. لقد تقدمت أوروبا بهذا الإسلام التنويري. فأصبح لدينا مسلمين بلا إسلام، وفي الغرب إسلام بلا مسلمين. واستمر الخطاب التنويري في هذا التوفيق منذ الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود، يحاول إعادة طلاء القديم دون هدمه، تلوينه دون تأويله، يستخدمه نفعياً ولا يقرؤه علمياً بما في ذلك مشروع «التراث والتجديد» كأحد فلول مشروع النهضة! ولا فرق بين هذا الخطاب والخطاب السلفي النفعي والخطاب الصهيوني العنصري! الكل نفعي انتقائي سلفي شعوبي عرقي. يقوم على وعي زائف بالتراث.

أما القسم الثالث فإنه يطبق المقولات السابقة على خطاب زكي نجيب محمود في «حصاد السنين» كمثال للخطاب النفعي التجديدي في التقاء الوافد مع الموروث. وبعد استعراض المراحل الفكرية الأربع للفكر العربي: مرحلة التعرف على الحياة الثقافية، ومرحلة الارتحال إلى الغرب، ومرحلة الانخراط في الحياة الفكرية ثم مرحلة اكتشاف الهوية. والسبب في فقر هذا الخطاب هو أنه ظل أسير خطاب النهضة، اللحظة التاريخية التي أنتجته والذي ينحصر في الإيمان بقيمة الحرية الفردية والاجتماعية وكما عرضها أحمد لطفي السيد وعباس محمود العقاد وفهم الحياة على أساس التطور وكما عرضها من قبل شبلي شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وكان السجال بين الخطابين في ردود الأفغاني على رينان ومحمد عبده على هانوتو والعقاد على المستشرقين. ووقف الخطاب السلفي للخطاب التنويري بالمرصاد يكفّر طه حسين وعلي عبد الرازق مما يكشف عن أزمة العقل كما كفر المتولي الشعراوي توفيق الحكيم. فتراجع الخطاب التنويري وتم تغيير عنوان طه حسين «في الشعر الجاهلي» إلى «في الأدب الجاهلي» وعنوان زكي نجيب محمود من «خرافة الميتافيزيقا» إلى «موقف من الميتافزيقا». تعبر أزمة العقل عن ازدواجية المثقف التنويري السلفي والذي يجمع بين الوافد والموروث. ومع ذلك لم يشفع له ذلك إذ ظلَّ عرضةً للهجوم من الخطاب السلفي. أما الطهطاوي ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة، الأولى ثابتة من القدماء والثانية متحولة لا تمنع من التعامل مع الوافد. وهي مثل ثنائية الخطاب التنويري بين الثقافة منا، والعلم من غيرنا، والجمع بينهما هو الحل، بين الأصالة والمعاصرة، امتداداً من الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود حتى «التراث والتجديد» بجبهتيه الأولين «الموقف من التراث القديم» وكما وضحت في «من العقيدة إلى الثورة»، و«الموقف من التراث الغربي» وكما

وضح في «مقدمة في علم الاستغراب». وهو نفس المشروع التلفيقي التوفيقي يبحث عن حلول وسط لإلغاء كل المتناقضات، وعن علة واحدة تفسر كل شيء. ومنهج هذا الخطاب هو المنهج التعليمي التربوي وليس المنهج العلمي. ومع ذلك فقد استطاع توضيح الأفكار والاعتماد على تحليل اللغة وبيان حضور الماضي في الحاضر والوقوف مع المعقول ضد اللامعقول والدعوة إلى ممارسة حرية الفكر والفعل.

وتكاد تتكرر نفس الأفكار في معظم الدراسات. فقد حصل المؤلف على عدة مفاهيم مفاتيح يحل بها كل المغاليق والأسرار: الوسطية، التلفيقية، التوفيقية، الإيديولوجية، النفعية. كما وقع أسيراً للمغربيات والشاميات نظراً لما في الخطابين: الشامي (برهان غليون) والمغربي (محمد عابد الجابري)، من حداثة، وإحكام نظري للخطاب، ونقد لكل شيء وذلك مثل كثرة استعمال تعبير العقل العربي، القبيلة والدولة، الذاكرة الجمعية. يقسو على التراث في غمرة القسوة على الحاضر فيعتبر القياس مجرد توليد نصوص مع أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة. فاختزاله إلى توليد النصوص إجحاف بالتعليل وهو صلب القياس ومادة المنهج التجريبي. ويقلص النص إلى اللغة والسلطة مع أن النص استجابة لواقع بدليل أسباب النزول، ولتطور الزمان بدليل «الناسخ والمنسوخ». ويقسو على الخطاب التنويري منذ الطهطاوي حتى «التراث والتجديد» ويعتبره نفعياً لا علمياً، يقوم بالتلوين لا بالتأويل، بإعادة الطلاء لا بإعادة البناء، وسطياً بين الماضي والحاضر، بين الوافد والموروث، يمثل الوعي الزائف في مقابل الوعي العلمي المعرفي، لا فرق بينه وبين الخطاب السلفي والخطاب الصهيوني، فالكل عودة إلى الأصالة، الدين والعرق! وهذا ظلم لخطاب التنوير، ورغبة في تجاوزه قفزاً دون تطوير وإكمال.. إن فشل الخطاب التنويري لا يقتضي هدمه بل تجديده وإعادة صياغته لأنه ما زال يعبر عن طبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي الإسلامي. ولماذا التعارض بين البنية والتاريخ، بين التحليل الحي النفعي العملي للتراث والوعي التاريخي به، بين دور المواطن ورسالة العالم؟ لقد أكثرت الدراسة من المباينغيات وتقديم البدائل والقفز فوق المراحل، والتخلي عن اليسار الإسلامي إلى اليسار العلماني كما انتقل آخرون من اليسار العلماني إلى اليسار الإسلامي. تخرج من «التراث والتجديد» وتريد تجاوزه بتحليلاته وأفكاره وتصوراته ونتائجه. ولكن شتان ما بين إشعال الثقاب وإشعال الحريق.

7 ـ إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني[1]

وهي دراسة كبيرة في مجموعة الدراسات الصغرى. تنقسم إلى ثلاثة أقسام وكل قسم إلى فقرات دون عناوين جانبية رئيسية أم فرعية[2]. وتتبع موضوع إهدار السياق في الفكر العربي الإسلامي وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القائم على أساس علمي في دراسة التراث. وتبدأ بأهمية علوم التأويل للنصوص عن طريق السياق وليس إخراجاً للنصوص من موقعها، وباكتشاف قوانين تشكل النصوص في سياقها وليست مفارقة له. وبدون السياق لا يمكن الوعي بالتراث وعياً علمياً وإلا أصبح منعزلاً عن حركة التاريخ متقوقعاً في إسار الماضي. يهدف البحث إلى الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني وآثارها الاجتماعية والسياسية في ثلاثة أقسام: الأول بين أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة دون إغفال خصوصية النصوص الدينية. والثاني يرصد الكيفية التي يتجاهل بها الخطاب الديني إشكاليات السياق مثل التفسير العلمي للنصوص الدينية الذي يهدر السياق الثقافي، والحاكمية التي تهدر السياق التاريخي في أسباب النزول والسياق السردي اللغوي للنصوص. والثالث يبين الأثر الفكري والاجتماعي والسياسي لتجاهل الخطاب الديني سياقه الذي تكون فيه على مستوى الوعي العام ووعي الطبقة المثقفة والمؤثرة في الرأي العام.

أولاً، ليست النصوص الدينية مفارقةً لبنية الثقافة واللغة التي كتبت بها. لذلك بحث القدماء حقيقة الكلام الإلهي قديماً أم مخلوقاً. ودرس عبد القاهر الجرجاني إعجاز القرآن من خلال قوانين الشعر وأسرار البلاغة. ولا يمكن فهمه دون النصوص السابقة عليه، نصوص الكهانة والسحر والتي حاورها وجادلها ونقدها وبين ميزته عليها. لذلك فصل القدماء أسباب النزول وعلم المناسبة بين الآيات والسور، وبينوا الفرق بين الخطاب المكي والخطاب المدني، وميزوا بين مستويات القول ذاته من تمثيل وتصوير وقصص وأمر وجدل وتهديد وإنذار وإيحاء. وفرقوا بين المنطوق والمسكوت عنه فيما سمي بفحوى الخطاب أو لحن الخطاب.

ثانياً، يقوم إهدار السياق على تجاهل هذه المستويات كلها في الخطاب الديني

(1) القاهرة، العدد 22، يناير 1993.

(2) القسم الأول به خمس فقرات، والثاني أربع، والثالث ثلاث.

لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً، ويتجاهل جدلية الإلهي والإنساني، والمقدس والدنيوي في بنية النص، ويشب فوق مستويات السياق لإنتاج الإيديولوجيا حسب ظروف المؤول والعصر فيصبح النص هو المفعول والإيديولوجيا هو الفاعل. والنموذج على ذلك كتاب «القرآن والكتاب» من أجل قراءة عصرية توفق بين القرآن كنص أزلي وبين الحقائق التاريخية المعروفة اعتماداً على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل العلمي(1). وتبدأ المحاولة بالتفرقة الصوفية المعروفة من ابن عربي بين النبوة والرسالة، الأولى إلهية أزلية ثابتة والثانية متغيرة تاريخية متطورة. الولي من صفات الله أما الرسول فمن صفات البشر. الكتاب مؤلف من كتب عدة كما هو الحال في كتب الفقه. يشمل المحكم والتشابه ونوعاً ثالثاً هو المفصّل. والراسخون في العلم يدركون هذا التقسيم ويؤوّلون المتشابه والمفصّل مثل البيروني والحسن بن الهيثم وابن رشد ونيوتن واينشتين وداروين وكانط وهيجل! القرآن متشابه لدلالته على النبوة بينما الرسالة محكمة. والإنزال هو نقل النبوة إلى الرسالة والقرآن إلى أم الكتاب. والتأويل العلمي للقرآن أحد وسائل الربط والتوسط بين الإلهي والبشري، بين المطلق والنسبي أصبحت له مؤسساته بباكستان والسعودية، يؤخذ العلم الغربي ثم يلحق به الفكر الإسلامي تابعاً ومبرراً. ويتم التأويل العلمي باكتشاف الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العلمية ثم في تطابق الحقيقتين معاً وهذا هو وجه الإعجاز. والهدف هو رفع التشكك في صحة القرآن وإثباته بالعلم. والنموذج الثاني لاهدار السياق هي الحاكمية التي تهدر السياق التاريخي وأسباب النزول والسياق الداخلي اللغوي. فالحكم لا يعني الحكم بالمعنى الحديث بل الاسترشاد في السياق السجالي مع أهل الكتاب.

ثالثاً، يبدو الأثر الاجتماعي والسياسي لإهدار السياق فيما حدث في انقسام الخطاب العربي إلى موقفين في أزمة الخليج عام 1990، كل خطاب يدعى أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله، خطاب أنصار العراق وخطاب أنصار الكويت وأمريكا. وكذلك معظم موضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا، والشورى والديموقراطية، والعلم والدين، والفنون والآداب، وخروج المرأة للعمل، والحجاب والسفور. ويؤدي هذا الخطاب إما إلى التبعية إلى العلم الغربي أو التبعية إلى المواقف السياسية المحلية. وينتهي الإبداع الفكري والثقافي.

والحقيقة أن الدراسة استئناف للجهود السابقة وفي نفس الاتجاه. تكرر بعض

(1) محمد شحرور: القرآن والكتاب، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق 1990.

مقولات «نقد الخطاب الديني» وتتعامل مع نفس المفاهيم كأسلحة ماضية، القراءة الإيديولوجية، التأويل النفعي، التلوين، اللاتاريخانية، القراءة المغرضة. وتتخلل ذلك ألفاظ الحداثة مثل السميوطيقي وأسماء المحدثين مثل دي سوسير وجاكبسون ولوتمان وبيرك وآرائهم ومؤلفاتهم. ويؤرخ أحياناً بالميلادي، فالقرن الثاني هو القرن الثامن. ما زال الميزان العدل بين الموروث والوافد غير مستقيم، مرة يميل إلى هذا الجانب، ومرة يميل إلى الجانب الآخر. الإيديولوجي هو الشيطان والمعرفي هو الملاك. فنظام النص قصد متبادل بين المرسل والمستقبل. لكل منهما إيديولوجيته السلبية والمعرفي هو الإطار المشترك بينهما. وهي تفرقة تقوم على التطهر والطوباوية على تمني التمييز بين هموم المواطن وبحث العالم. الإيديولوجي هو الذي يربط بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة. يبحث عن التأويل «الحقيقي» وهو ما لا وجود له فلا يوجد تأويل واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل. القراءة من أجل التأويل وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ. فالبنية شيء والتاريخ شيء آخر. لم يحاول هوسرل بحث تاريخية «نقد العقل الخالص» بل قرأه أي أعاد بناءه وتوظيفه وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أو عن المرغوب فيه عند القارىء. ولم يحاول هيدجر البحث عن المعنى الموضوعي التاريخي السياقي لنصوص السابقين على سقراط بل أوّلها بحيث تكون حاملاً لرؤيته. هناك فرق بين دور المؤرخ ومهمة الفيلسوف، بين الطالب والأستاذ. بين طالب مرحلة الليسانس وطالب الدراسات العليا، تقرأ الدراسة الماضي في الحاضر وتسير في خط «التراث والتجديد» قريبة منه بعيدة عنه. تقع في المبالغات والمزايدات وتدفع الأمور إلى أقصى حد لها بحيث تصبح تفريعاً وتحويدة على الأصل والجذع كما هو الحال في العزق. مثال ذلك الإعلان عن مكان للملحدين في وسط الأمة إثارة للناس مع العلم بأن الإلحاد لا وجود له، فكل إنسان مؤمن بشيء. فلن يقبل مواطن مهما كانت عقيدته أن يكون في موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الملاحدة تحت حمايتها، ولا تمنحهم أية درجة من درجات المواطنة. إنه السيف أو الإسلام[1]. إن الانتقال من نار العلم قد يؤدي إلى حريق الوطن. يسكب الزيت على النار ومهمتنا إطفاء الحريق.

8 ـ قراءة التراث وتراث القراءة (في كتابات أحمد صادق سعد)[2]

وهي دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد في قراءته للتراث الاقتصادي

(1) المصدر السابق، ص 111.

(2) أدب ونقد، العدد 87 نوفمبر، وقد ألقي البحث في ندوة إشكاليات التكوين الاجتماعي=

الإسلامي. تنقسم إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. عنوانها خُلّب لا يدل على مضمونها «قراءة التراث وتراث القراءة» مثل «تنمية الثقافة وثقافة التنمية». وتبدأ الدراسة بالتمييز بين نهجين في قراءة التراث. الأول النهج التقليدي الذي يعتمد على التراث ذاته وتكرار مقولاته وهو النهج الداخلي. والثاني نهج القراءة القصدية التي تقوم على أطر معرفية مسبقة وهو النهج الخارجي. ويفضل المؤلف الثاني على الأول في حين أن كلا النهجين معاب. الأول التكرار من الداخل، والثاني الإسقاط من الخارج. وهناك نهج ثالث وهو النقد والتطوير من الداخل فليس تكرار القديم أو الجديد هو النهج الوحيد. وكلا النهجين في الحقيقة نهج واحد يقوم على التكرار والتقليد، الأول للقديم الموروث والثاني للجديد الوافد. وفي الاقتصاد يكرر النهج الأول مفاهيم الإعمار والخلافة والربا والركاز والزكاة والصدقة والبركة. ويقوم على قواعد عامة، أن الحاكمية لله، وأن الناس مستخلفون في المال، وأن المعاملات مرتبطة بالعبادات، وأن معيار الفرد هو التقوى، وأن مهمة الإنسان على الأرض عبادة الله واستعمار الأرض وتنمية المال، وأن الرزق من الله، وأن المسؤولية تتحدد في هذا الإطار. فهو خطاب تقليدي وعظي أخلاقي لا يحمي الفقراء من الاستغلال، يدافع عن الملكية الخاصة وآليات السوق، أقرب إلى الرأسمالية التجارية.

أما النهج الثاني، وهو القسم الأول من الدراسة، فإنه يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن أوضاع تاريخية مخالفة للواقع الاقتصادي الراهن، وهو موقف صاحب موضوع الدراسة وإن لم يتحرر تماماً من الاتجاه الذرائعي النفعي من قراءة التراث ولكنه اتجاه معلن إيديولوجي وليس اتجاهاً مخادعاً لا أخلاقياً كما هو الحال في النهج الأول. ويشترك في النهج الثاني كل الاتجاهات الماركسية والقومية التي تحاول الانتفاع بالتراث لتأكيد تصوراتها الاقتصادية. وكان الدافع لهذا الاتجاه الثاني خطاب النهضة التنويري الذي يعيد قراءة التراث طبقاً لحاجات العصر بالإضافة إلى نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام 1979 ونجاح الحركة الإسلامية في التخلص من رأس نظام الحكم في مصر في 1981، وجد ازدواجية الخطاب العربي المعاصر بين الموروث والوافد، بين السلطة والنخبة ورأى أنه لا مناص من التوحيد بين الخطابين بحثاً عن الهوية والتماس الطريق العربي المتجدد للتقدم. ويرفض المؤلف هذا

= الذكريات الشعبية في مصر، مركز البحوث العربية، ومهداة لذكرى أحمد صادق سعد.

المدخل كالعادة لأنه توفيقي ذرائعي أيديولوجي سلفي يرى أنّ الإسلام هو الحلّ، يتوهم تعارضاً لا وجود له بين الموروث والوافد، بين السلفية والعلمانية، بين الشرق والغرب. فالعلمانية ليست مرتبطة بالغرب ضرورة ولا تختزل إلى مجرد فصل الدين عن الدولة. ويرى المؤلف أن الموروث كان أداة للرجعية والاستعمار بقدر ما كان ثورة عليه، وأن الوافد كان طمساً للهوية بقدر ما كان تأكيداً لها.

ويبين المؤلف في القسم الثاني تحليل صاحب الدراسة للصلة بين الذات والتنمية بالرغم من عدم تمايزه عن الخطاب السلفي وخطاب اليسار الإسلامي بادئاً ببيان أسباب فشل التنمية في العالم الثالث بوجه عام وفي مصر بوجه خاص نظراً لوجود الماضي في الحاضر إيجاباً وسلباً. ولا يشمل الماضي التراث الإسلامي وحده بل يمتد أعمق من ذلك في التاريخ إلى الفرعوني والإغريقي والروماني والقبطي بل والاشتراكي الحديث. وبالتالي يخف التقابل بين تراث الأنا وتراث الآخر. التراث أمر متطور وحي. ولا يوجد تراث إلا وبه نظم للإنتاج والتوزيع، يتطور بتطور المجتمع الذي ينشأ فيه. ومن هنا ارتبطت قضية التنمية بالتراث، ويصبح التراث إحدى وسائل التنمية، طرفاً في الصراع الاجتماعي. لذلك وجب إيجاد تراث تقدمي ثالث قادر على التنمية وتخفيف معوقاتها من التراث السلبي وعلى حسم الخلاف بين القوى الرجعية التي تحتمي بالتراث الرجعي والقوى التقدمية العلمانية المحاصرة لصالح قوى التقدم. وهو التراث العقلاني القادر على مخاطبة الجماهير والتعبير عن مصالحها. ولكن المؤلف يرى أن ذلك استخدام نفعي إيديولوجي للتراث، تلوين له كما يفعل اليسار الإسلامي ويفضل علاقة جدلية بين التراث والواقع الاجتماعي في عملية تأثير متبادل لا تضيف جديداً إلا في الصياغة والإعلان عن منهج مسكوت عنه.

وفي القسم الثالث مراجعة للمفاهيم الاقتصادية القديمة ابتداءً من كتاب «الخراج» لأبي يوسف (184 هـ) أحد مؤسسي المذهب الحنفي يعجب بها المؤلف لأنها تأويل لا تلوين، تفصل الاقتصاد عن العقيدة، وتضع الكتاب في إطاره التاريخي. فزمن القراءة مغاير لزمن المقروء تاريخياً ومعرفياً. فالمقروء القديم يقوم على منطق قانوني تنفيذاً للأوامر المقدسة وعلى منطق أسطوري يجعل الاقتصاد مرهوناً بإرادة خارجية مطلقة وليس بقوانين العرض والطلب، وتقوم القراءة الجديدة على فرضيات ثلاث: الأولى أن النص القديم يعبر عن مرحلة المجتمعات السابقة للرأسمالية، والثانية أن هذه المجتمعات شرقية متدينة لا غربية علمانية، والثالثة أن

الزمن المقروء يعكس الواقع القديم ويتفاعل معه دون أن يكون انعكاساً آلياً له، ويصنف أبو يوسف ضمن المدرسة المثالية في الاقتصاد التي تعطي الأولوية للعوامل غير الاقتصادية مثل بعض العناصر الطبيعية كالماء والأرض أو بعض العوامل المجهولة مثل تحديد السعر أو لبعض العوامل التاريخية العامة مثل انتصارات العرب أو للسلطة السياسية صاحبة الأمر والنهي في المسار الاقتصادي بالرغم من نفور أبي حنيفة من العمل في مؤسسات الخلفاء وبلاط السلاطين. وكان سبب انتماء أبي يوسف لإيديولوجية السلطة هو الذي جعله لا يدرك بعض المفاهيم الاقتصادية الأخرى مثل ندرة الموارد، والسوق، والإنماء، والتطور. وهي في الحقيقة مفاهيم عصرية يتم إسقاطها على الماضي والحكم عليه من خلالها. ففي مقابل قراءة الماضي في الحاضر إيجاباً تتم قراءة الحاضر في الماضي سلباً.

ولا يوجد نقد شديد للدراسة بالرغم من المزايدة عليها أحياناً باتهامها بالتوفيقية والسلفية والنفعية. ويطالب المؤلف صاحب الدراسة بالإعلان عن منهجه الماركسي وهو الحريص على إبعاد الإيديولوجي عن المعرفي، والسياسي عن العلمي. وتبرز أحياناً ألفاظ الحداثة كالابستمولوجي والتأريخ بالميلادي في وفاة أبي يوسف أسوة بصاحب الدراسة الأصلية وتخرج الدراستان الأصلية والمراجعة عليها من «التراث والتجديد» والحوار معه تاريخياً وبنيوياً بهدف تجاوزه من أجل تراكم معرفي تتوارثه الأجيال[1].

9 ـ الكشف عن أقنعة الإرهاب: بحثاً عن علمانية جديدة

هي مراجعة لكتاب بنفس الاسم يغلب عليه طابع المجاملة في العرض والمزايدة في المواقف[2]. يخلو من المراجع العامة والهوامش والإحالات مما يجعلها أقرب إلى المراجعة الصحفية منها إلى الدراسة العلمية على مستوى باقي الدراسات السابقة. وبعد مقدمة قصيرة عن الكتاب ومادته وموضوعه ومنهجه تنقسم الدراسة

---

(1) ويبدو أن المؤلف لا يعلم أنني كنت الموجه للمرحوم أحمد صادق سعد على هذه الدراسة لكتاب «الخراج» لأبي يوسف عدة سنوات حتى اقتنع بإمكانية الدراسة من الداخل.

[لكن المرحوم أحمد صادق سعد لا يدرس التاريخ الاقتصادي الإسلامي من الداخل بل تسيطر عليه رؤية النمط الآسيوي للإنتاج، والمشاعية والإقطاعية الشرقية التي لا تختلف عنده كثيراً عن الغربية! المحرر].

(2) والمؤلف هو المفكر والناقد د. غالي شكري.

إلى أربعة أقسام: الأول أسباب سقوط مشروع النهضة، والثاني الاشتباك بين الدين والدولة، والثالث تجاوز العلمانية والسلفية، والرابع الإرهاب يتجول في الطرقات.

وتصعب مراجعة على مراجعة، مراجعتي كمؤلف ثالث، على مراجعة المؤلف كمؤلف ثان على مراجعة المؤلف الأول لمجموعة من الدراسات والمقابلات. في حالة الاتفاق بين المؤلفين الثلاثة هو خطاب واحد. وفي حالة الاختلاف بين المؤلف الثاني والمؤلف الأول فهما خطابان. وفي حالة الاختلاف بين المؤلف الثالث والمؤلفين الأول والثاني فهي ثلاثة خطابات. بدايةً ينبغي القول إنه لا يمكن القيام بكشف حساب عما بين القديم والوافد الغربي أو بين الإسلام والحضارة الغربية على أساس نفعي برجماتي بحكم الطبيعة الهشة لنشأة الطبقة الوسطى في أحضان الإقطاع والتبعية للرأسمالية الغربية، واستعمال الإسلام لتبرير التكنولوجيا الغربية وإعطاء غطاء أيديولوجي لتبرير توجهات الطبقة المتوسطة. بل إن الناصرية ذاتها قامت على التوفيق بين السلفية والعلمانية وعندما سقطت العلمانية لم تبق إلا السلفية. ومن ثم كانت قضية القضايا في حياتنا المعاصرة ثانياً هو الاشتباك بين الدين والدولة من ناحية وبين الفكر والثقافة من ناحية أخرى دون تفاعل خصب بينهما كما هو الحال في كل الحضارات بما في ذلك الحضارة الغربية التي أشيع عنها الفصل بينهما في حين أن الفصل كان بين الكنيسة والدولة فحسب. وهي إنما كانت وليدة التفاعل بين الحضارة اليونانية والرومانية من جهة والحضارة العربية والإسلامية من جهة أخرى. كما ساعدت الشنتوية في المجتمع الياباني على احترام الأسلاف. وحددت الكونفوشوسية في المجتمع الصيني العلاقات بين الحاكم والمحكوم. وكانت البوذية في المجتمع الهندي وراء قيمة الطهارة. ويرفض المؤلف تبرير العلمانية أو تبرير السلفية بالتراث فهو سلاح ذو حدين. فقد تحالفت الكنيسة مع الإقطاع في أوروبا اعتماداً على النصوص الدينية. واعتمدت العسكرية اليابانية على الشنتوية لتبرير العنصرية والحرب. وقد نشأ الاشتباك بين الدين والدولة في ثقافتنا منذ العصر الفرعوني فالإله والحاكم شخص واحد. واستمر ذلك حتى انفردت قريش بالخلافة والسلطة، قميص عثمان الذي ألبسه الله إياه[1]. وفي حياتنا الحاضرة ثالثاً

(1) وفي العصر الحاضر لم تقف الكنيسة موقفاً محايداً من مكرم عبيد أو سلامة موسى وعادت نظمي لوقا. وأشيع عن ميشيل عفلق بعد موته أنه اعتنق الإسلام. وكثر تبرير المواقف السياسية بالفتاوى والنصوص. وقاضى نجيب محفوظ «المساء» لنشرها ملفات من «أولاد حارتنا».

تتجاور العلمانية منهما والسلفية، كل منهما يستند إلى النصوص لتبرير موقفه بعد إفراغها من مضمونها التاريخي. ومن ثم يتجول الإرهاب رابعاً في الطرقات، إرهاب مركب من بنية الثقافة وبنية المجتمع، ارهاب النص الديني وارهاب السلطة السياسية، ولا حل له إلا بثورة ثقافية واجتماعية شاملة تقضي على السلطتين الدينية والسياسية معاً. والحقيقة أن هذه الدراسة بالرغم من طابع المجاملة فيها والمزايدة عليها إلا أنها تمتاز بأنها تكشف عن الإرهاب المضمر في الخطاب السياسي المعاصر وليس في الخطاب الديني وحده، في الخطاب السياسي القومي والخطاب الثقافي الأدبي. كما أنه يبين أسباب سقوط المشروع النهضوي العربي في إطار السياق التاريخي الموضوعي للخطاب السلفي المؤسس للعلمانية والسلفية، وهي السلفية المركبة. يقضي على قدسية النصوص. فالنص لغة، واللغة فهم بشر. والوعي العلمي بتاريخية النصوص يساعد على اكتشاف الخاص والتاريخي دون إغفال البنية. ولا حل لتفكيك البنية إلا بثورة ثقافية اجتماعية شاملة، حركة تنويرية جديدة وهبة شعبية مواكبة.

ومع ذلك فالعداء زائد للحركة السلفية أكثر من المؤلف الأول نفسه مزايدةً عليه في التقدمية والعلمانية بالرغم من اختلاف الموقف الحضاري بين المؤلفين. يجعلها قرينة للصهيونية والقومية إذ تقوم الاتجاهات الثلاثة على الدين ويقوم الاتجاهان الأخيران على العرق. وهو ظلم بين. فشتان ما بين السلفية والصهيونية، بين التحرر والاستعمار، بين الأممية والعنصرية. يذكر أبو زيد أن الصهيونية لم تعجّل في إسقاط مشروع النهضة بل كانت خطراً خارجياً يساعد على اليقظة العربية وصياغة حركة التحرر العربي. وما يقال عن تعاون إيران مع إسرائيل يقال عن تعاون مصر وإسرائيل. وما يقال عن مساعدة النميري في تهريب الفلاشا إلى إسرائيل يقال عن معاداة إيران والسودان والحركة الإسلامية في فلسطين ومصر وتونس والجزائر لإسرائيل. وإن تزامن قيام باكستان مع إسرائيل وبمساعدة نفس القوى الاستعمارية تزامن أيضاً مع استقلال سوريا وثورة الصين. ومن الظلم أيضاً القول بامتزاج القومية العربية في مرحلة المد الناصري بالعرقية العنصرية وبالمحتوى الديني كما يبدو ذلك في الميثاق. فالقومية العربية تقوم على اللغة والثقافة والحضارة والتاريخ وليس على العرق كما هو الحال في الصهيونية. وإذا كانت السلفية قد استشرت بعد سقوط المشروع الناصري واستدعت الإسلام النفطي فذلك رد فعل طبيعي تمتد جذوره في التاريخ. وإذا كانت السلفية الحديثة قد واجهت الحضارة الغربية، تقبل

منتجاتها وترفض أصولها الفكرية فذلك طبيعي موروث من التاريخ وقدرة على الانفتاح على الغير دون الوقوع في التبعية. والاشتباك بين الدين والدولة مستحيل فضه. فهو تراث تاريخي في أعماق الوعي الشعبي. إنما التحدي هو لصالح من يتم هذا الاشتباك لصالح السلطة ضد الشعب في الداخل كما هو الحال في الأنظمة الدينية الرجعية أم لصالح الوطن ضد العدوان الخارجي كما هو الحال عند علال الفاسي والحركة السلفية المجاهدة المعاصرة عند الأفغاني والسنوسي والمهدي ومحمد الخامس؟ وما أكثر شهداء المعارضة الدينية والسياسية للسلطتين الدينية والسياسية في جدل التاريخ ليس بسبب العرق، العرب ضد الموالي، بل بسبب حرية الفكر ضد عقائد السلطة وباسم حرية البيعة ضد اغتصاب السلطة كما فعل أوائل المعتزلة والمرجئة ضد الأمويين[1].

إن التعامل مع النصوص أمر وارد في كل ثقافة سواء كان نصاً دينياً أم دستورياً قانونياً أم تاريخياً أم أدبياً أم شعبياً من الأمثال والحكم. فليس النص شراً بالضرورة بل كيفية استعماله. وقد استعمله أحمد بن حنبل لتطهيره مما علق به من سوء التأويل. كما استعمله محمد بن عبد الوهاب للنقد الاجتماعي. فالنص الخام قد يكون أداة تطهير ونقد وليس أداة في يد الرجعية السلفية. هو القاسم المشترك بين التيارات الفكرية.

ولا تختلف العلمانية الجديدة عن العلمانية القديمة في شيء. وبقدر معاداة الحركة السلفية على أنها شر مطلق يتم الدفاع عن العلمانية باعتبارها خيراً مطلقاً. ولماذا تكون العلمانية الجديدة هي الحل وليس السلفية الجديدة؟ لا يقدم المؤلف الثاني أي نقد للمؤلف الأول بل يؤيده ويزايد عليه دفاعاً عن العلمانية. وينقد تفاؤله بإمكانية الخلاص من السلفية لأن حجمها ليس كبيراً، ويراها شراً مستطيراً وأمراً جللاً وخطراً داهماً. ولم يتنافس المؤلفان معاً في تحليل الإرهاب إلا الإرهاب السلفي. أما إرهاب الدولة فلا حديث عنه في حين أن إرهاب الحركة السلفية إرهاب مضاد ضد إرهاب الدولة وإرهاب المواطن وإرهاب السياسات المتبعة

---

(1) يذكر المؤلف الثاني نماذج من قمع التأويلات المعارضة والتصفية الجسدية لأصحابها: قتل الخليفة عبد الملك بن مروان معبد الجهني عام 82 هـ وقتل ابنه هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقي عام 109 هـ، وذبح خالد بن عبد الله القسري أحد ولاة بني أمية الجعد بن درهم عام 120 هـ، أسفل المنبر بعد صلاة عيد الأضحى «عباد الله قوموا إلى عيدكم وأضحياتكم فإني مضح بالجعد بن درهم»، المصدر السابق، ص 45.

المتحالفة مع أمريكا وإسرائيل والبنك الدولي والإرهاب الدولي بزعامة القطب الأوحد الذي يعتدي على العراق والصومال ويحاصر ليبيا، ويهدد إيران والسودان. لا يعالجان إلا الإرهاب من وجهة نظر الدولة التي يعمل المثقفون والعلماء فيها.

10 ـ خاتمة: هل حان وقت الانفجار؟[1]

لقد تطور المؤلف من البحث النظري الخالص إلى السجال اليومي، ومن هموم العالم إلى هموم المواطن، ومن البحث المستتر إلى الإعلان المباشر منذ «الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة» و«التأويل عند ابن عربي» والذي بلغ الذروة في «مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن». ثم بدأ التحول في «إشكاليات القراءة وعلوم التأويل»، أقل إحكاماً ونظراً حتى وضح السجال العلني والصدام مع الخطاب اليومي السائد في «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» و «نقد الخطاب الديني» والذي انتهى بمجموعة من المقالات في المجلات الثقافية غير المحكمة كنشاط ثقافي عام[2]. صحيح أن العمل العلمي في الرسائل العلمية يتطلب الاعتكاف من أجل البناء النظري. كما أن العمل خارج القاهرة، وساحة الوغى، في اليابان مثلاً، يعطي الفرصة للعمق والتنظير وعدم الاستعجال في معارك الحياة اليومية. ما زال في العمر متسع لايجاد الوحدة العضوية بين المعتزلة وابن عربي، بين التراث القديم والتراث الغربي، بين حسن حنفي وجابر عصفور وعبد المحسن طه بدر.

إن إعادة بناء علوم اللغة والنقد والبلاغة القديمة أولى بالجهد والعمر من التعرض للخطاب الإعلامي المعاصر في البحث العلمي الرصين. وإن الحوار مع عبد القاهر الجرجاني وسيبويه وحازم القرطاجني وابن مضاء خير من الرد على المقالات الصحفية السيارة. المدافع الثقيلة أفتك من طلقات الرصاص. الأولى تدك الحصون على الأفراد والثانية تغتال الأفراد وتبقي الحصون. وإن كتابة «رأس المال» في النحو والبلاغة والنقد أبقى من المقالات الصحفية التي كتبها ماركس بنت وقتها. العمل للتاريخ وليس للحاضر لتغيير المسار وليس لتغيير النظام. وتفكيك البنية ليس فقط بردها إلى التاريخ لأنها قد تكلست في الشعور واستقلت عن

(1) لم نستطع الاطلاع على بحث «الإنسان الكامل» باللغة الإنكليزية الذي كان ضمن أعمال المؤلف بعد أن كنا قد اطلعنا عليه منذ تأليفه في اليابان. ومن ثم لم نشأ التعرض إليه بالتحليل.

(2) أربعة في «أدب ونقد»، وثلاثة في «إبداع» واثنتان في القاهرة والصورة في «الهلال».

التاريخ أفضل من التعامل مع تطبيقاتها ومظاهرها وتجلياتها في الحياة اليومية. وانتزاع الجذور أمضى من قطع الثمار.

إن علوم التأويل وقراءة الماضي في الحاضر والحاضر في الماضي ميدان ملغوم يمكن السير فيه شرط عدم وطء أحد الألغام فتنفجر في السائر على الأقدام دون روية أو تبصر. إن وضع القنابل الموقوتة قد تكون مهمة جيل وليس تفجيرها. وسيأتي الوقت عندما ينتهي أجلها بالانفجار حتى تحدث فعلها بعد أن تتحول المعارك الجزئية الفردية إلى معركة كلية شاملة. أن تقال الحقائق إلى المنتصف حتى يتعود عليها الناس ثم يكمل جيل قادم النصف الآخر خير من أن تُقَال مرة واحدة فَتُلْفَظُ مرة واحدة كالكرة التي تقذف في الحائط فترتد على صاحبها. أن تُقَال الحقائق على نحو متشابه ويترك لجيل قادم إحكامها خير من أن تُقال محكمة فتقابل بمحكم آخر وتسيل الدماء في عصر التكفير والتخوين المتبادلين. العمل للهدف البعيد بتضافر الجهود مع الثقة بالنجاح خير من العمل للهدف القريب ببطولات فردية تخطىء وتصيب. إيقاظ الناس إلى النصف حتى تعي الفرق بين النوم واليقظة خير من إيقاظها فجأة فلا تعرف الفرق بين اليقظة والنوم وتصاب بالدوار. يكفي تعويد الناس على السير وهم يختارون الاتجاه، والاشتراك معهم في الجذع وهم يختارون الفروع والأوراق والثمار. والأخطر هو الأبقى.

إن الحياة اختيار بين بدائل، وفي الغالب بين بديلين: **الأول** اختيار المسيح، أن يكون صوتاً صارخاً في البرية، وأن يعلن الحق في وجه الأحبار، كما أعلن يوحنا المعمدان من قبله الحق في وجه هيرود فوق تلال فلسطين. والنتيجة الشهادة ثم التحول إلى أسطورة وعبادة. **والثاني** اختيار محمد، الحكمة والفطنة والكياسة والنجاح في تحقيق الغاية، توحيد القبائل وتأسيس الدولة وتجميع الناس. يفرش عباءته حتى تمسك كل قبيلة بطرف ويحمل الحجر الأسود، ويؤاخي بين الأوس والخزرج، بين المهاجرين والأنصار. يقيم الدولة، ويحتضن الجماعة، ويؤسّس للأمّة النجاح في تحقيق الغاية دون شهادة أو عبادة من أحد، والحرية في الاختيار.

إن هذه الدراسة أكبر تحية له، إدراكه لنفسه ولدوره، ولتصوره للعالم. المستقبل مفتوح أمامه. والأزمات عارضة. كان في بدر، وأصبح في أحد، فعليه بالخندق.



إشكالية المعرفة والسلطة:
بحث في الفكر السياسي الإسلامي

حسن محمد الظاهر محمد

الإطار النظري للبحث:

هذا البحث محاولة للوقوف على طبيعة إشكالية المعرفة والسلطة في سياق الفكر السياسي الإسلامي، وكيف تصدى لها بالدراسة نفر من أئمة هذا الفكر. والحقيقة أن هذه الإشكالية قد حضيت بالكثير من اهتمام الفكر العربي المعاصر خاصة في عقد الثمانينات من القرن العشرين، وتجلى هذا الاهتمام في نشر بعض المؤلفات[1] وعقد عدد من الندوات في مشرق ومغرب الوطن العربي[2]، ونشر العديد من البحوث في دوريات متخصصة حول هذا الموضوع.[3] في ظل هذه

---

(1) انظر على سبيل المثال:
د. زكي نجيب محمود، **هموم المثقفين**، الطبعة الأولى (القاهرة، بيروت: دار الشروق، 1981م)، وبالذات القسم الأول المعنون: «أزمة المثقف العربي»، ص 11 - 28.

(2) شهد العقد المذكور تنظيم ست ندوات ـ على الأقل ـ حول هذه القضية، منها على سبيل المثال لا الحصر:
أ ـ ندوة «المثقفون والسلطة»، **المستقبل العربي**، العدد 74، أبريل 1985م، ص 127 - 141.
ب ـ ندوة «المثقف العربي ودوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع»، حلقة الرباط الدراسية، 4 - 5 مايو 1985م.
ج ـ الندوة التي نظمتها جامعة صنعاء بالجمهورية العربية اليمنية تحت عنوان «السلطة والمعرفة»، ونشرت وثائقها في **دراسات يمنية**، العددان 36، 37 لعام 1989م.

(3) انظر على سبيل المثال ما نشر في إحدى المجلات المتخصصة وهي مجلة **المستقبل العربي**، ومن بينها:

الحقيقة رب سائل يسأل: وما هو الجديد، اذن، الذي يضيفه هذا البحث الذي بين أيدينا في هذا الموضوع؟ أو بمعنى آخر ما هي مساهمة هذا العمل في تلك القضية؟ والإجابة على ذلك يسيرة ومنها تنبع أهمية هذا البحث وكذلك أهمية الفرضية العلمية التي ينبني عليها: إن معظم ـ وليس كل ـ الأعمال التي تصدى كاتبوها لهذا الموضوع لم تعالجه في سياق موقف مفكري الإسلام منه، بل طرقوا الموضوع من جوانب أخرى[1] ومن ثم تكمن أهمية هذا البحث وتجيء فرضيته في أنه يتصدى

= أ ـ نادر الفرجاني، «على أعتاب مرحلة جديدة للعمل الفكري العربي»، **المستقبل العربي**، العدد 48، 1983، ص 120 - 124.

ب ـ أمين عز الدين، «هل يتمرد الخبراء العرب»، **المستقبل العربي**، العدد 57، 1983م، ص 126 - 128.

ج ـ نادر الفرجاني، «عن إحراق الكتب وعلاقة المثقف والسلطة»، **المستقبل العربي**، العدد 57، 1983م، ص 129 - 134.

د ـ عبد الرزاق حسن، «الخبراء العرب والتمرد»، **المستقبل العربي**، العدد 57، 1983، ص 135 - 138.

هـ ـ سعد الدين إبراهيم، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي»، **المستقبل العربي**، العدد 64، 1984، ص 4 - 32.

و ـ نادر الفرجاني، «مثقف الأمير ومثقف الجماهير»، **المستقبل العربي**، العدد 68، 1984، ص 119 - 127.

(1) تتضح هذه الجوانب من استعراض الأوراق التي قدمت في آخر ندوة عقدت لهذا الغرض بجامعة صنعاء بالجمهورية العربية اليمنية تحت عنوان: «السلطة والمعرفة» ونشرت أعمالها في العددين 36، 37، 1989 من **دراسات يمنية** كما يلي:

أ ـ د. عبد العزيز المقالح، «المثقف والسلطة: النموذج اليمني».

ب ـ محمود أمين العالم، «المثقفون والسلطة».

ج ـ د. برهان غليون، «أزمة الدولة القومية ومستقبل النظام العالمي».

وهذه الأعمال الثلاثة منشورة في **دراسات يمنية**، العدد 36، أبريل، مايو، يونيو، 1989، صفحات: 143 - 155، 156 - 184، 185 - 235 على التوالي.

د ـ ناجي علوش، «عصر النهضة: الانبعاث القومي».

هـ ـ د. غانم الهنا، «من إيديولوجيا السلطة إلى الدولة».

و ـ د. مصطفى عمر التير، «الود المفقود بين الباحث وصانع القرار».

ز ـ د. نهى حجازي، «بين نص السلطة وسلطة النص».

ح ـ د. حسن قبيسي، «عناصر منهجية لبحث إشكالية المعرفة والسلطة في تهامة والحجاز قبل الإسلام».

وهذه الأوراق الخمس الأخيرة منشورة في **دراسات يمنية**، العدد 37، يوليو، أغسطس، سبتمبر 1989، صفحات: 197- 251- 252- 268- 269- 279- 280- 303- 304 - 312 على التوالي.

بتأصيل علمي لهذه الإشكالية كما تعامل معها ثلاثة من أئمة الفكر السياسي الإسلامي هم: الإمام أبو حامد الغزالي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن خلدون. ولعله من غير المبالغة القول إن أحداً من الباحثين المعاصرين الذين تصدوا لبحث هذه الإشكالية لم يتعامل معها من هذه الزاوية، وربما هذا هو الجديد والأصيل في بحثنا هذا.

إشكالية المعرفة والسلطة يطلق عليها الكثير من المسميات مثل: «العلماء والسلاطين»، «المثقف والسلطة»، «المفكر والسلطة»، «الفقيه والأمير»، «التكنوقراط والقرار السياسي»، إلى غير ذلك من المسميات. ومن المفيد القول إن هذه المصطلحات: العالم، المثقف، المفكر، الفقيه، التكنوقراط هي كلها ذات معنى عام واسع، إذ تشير إلى كل ذي اختصاص، وإلى كل صاحب خبرة، وكل صاحب ثقافة، ومعلوم أنه بتعدد فروع المعرفة يتعدد العلماء فثمة علماء في: الفيزياء، الكيمياء، الهندسة، الطب، الزراعة، الاقتصاد، السياسة، الحرب، وغيرها.

ولهذه الإشكالية طرفان: الطرف الأول هم المفكرون والعلماء المبدعون، وهم قوى تنويرية بلا جدال. وعلى ذلك فالمفكر هو شخص ينصب اهتمامه كله على أفكار يبغي بها أن يغير وجه الحياة إلى ما هو أفضل. أما الطرف الآخر فهم المسكون بزمام السلطة السياسية أياً ما كان المسمى الذي يطلق عليهم: سلطان، خليفة، أمير، حاكم، رئيس، ملك الملوك أو الشاهنشاه. إنهم الذين يتربعون على قمة هرم السلطة وبيدهم صلاحية إصدار الأمر واتخاذ القرار الذي من المفترض أن يجيء متسقاً مع ظروف مجتمعية وسياسية معينة.

والسؤال الحاسم هو كيف يتفاعل طرفا الإشكالية مع بعضهما البعض في المنظور الإسلامي وبالذات عند المفكرين الثلاثة سالفي الذكر؟ السؤال إذن متعلق بالتفاعل بين الفكر من جانب، والسياسة من جانب آخر: هل الفكر انعكاس للسياسة أم أن الأخيرة انعكاس للأول؟ أم أنهما يتفاعلان معاً في علاقة دائرية قد يصعب الوقوف على بداية الحركة فيها؟ إن المتأمل لطبيعة هذه العلاقة يمكنه أن يقرر أن الفكر تارة يكون تابعاً للسياسة شارحاً لها ومدافعاً عنها، بل وأحياناً تبريراً لمحتواها وفلسفتها وحتى ممارساتها، وتارة أخرى تكون السياسة تابعة للفكر مستجيبة له وانعكاساً لمضامينه بل ومسؤولة أمامه. والفكر وجه لتيار الحوادث، ويعني مجموعة الإجراءات العملية التي نرجو أن نحقق بها شيئاً ملموساً في الواقع المعاش. بمعنى آخر إن المرء يستطيع أن يقف على تاريخ أمة من الأمم من

أفكارها، وأن يقف كذلك، وبنفس القدر على أفكارها من تاريخها، ويصدق هذا أكثر ما يصدق على الفكر السياسي الإسلامي من جهة والتاريخ السياسي لأمة الإسلام من جهة أخرى، ففي أدبيات هذه الأمة كان الفكر وتيار الحياة أشبه ما يكونان وجهين لقطعة عملة واحدة لا تقوم بواحد منها فقط ولا ينفصل أحدهما عن الآخر. يضاف إلى هذا أن الفكر في عمومه يتصل بالسلوك اتصالاً عضوياً، فقد يكون الفكر سابقاً على السلوك ودافعاً إليه ومحركاً له، ثم إن الفكر هو أيضاً رد فعل للسلوك وتفاعل معه واستجابة له، ومن ثم فإن من يتحكم في فكر أمة من الأمم سيكون من غير العسير عليه أن يتحكم في سلوكها، ومن هنا تنبع خطورة الفكر ودراسته وعلاقته بالسلطة. ومن يقدر له أن يتأمل مسيرة البشرية من الناحية السياسية يتبين له أنه من غير الخطأ القول إنه لم توجد سلطة بغير فكر، ولم يوجد فكر إلا وينتسب إلى سلطة ما سائدة أو سلطة أخرى تسعى لأن تسود.

وفي ضوء ما سبق يتفاعل المفكر مع العصر الذي يعيش فيه، ولا ينفصل عن الإطار الاجتماعي الذي يحياه، وهذا التفاعل يجيء عادة في صورتين إحداهما إيجابية والأخرى سلبية: أما الصورة الإيجابية فتنقسم بدورها إلى صورتين، الأولى تعاون وتناغم وانسجام بين المفكر وعصره، والسلطة السائدة فيه، ومن الصور المألوفة لهذا التعاون أن يعمل المفكر مع النظام السياسي السائد مما يحقق له (أي للمفكر) هدفين هما المشاركة في الحكم بدرجة أو بأخرى، ثم القرب من مصدر صنع القرار. هذان الموقفان يتيحان للمفكر فرصة ثمينة للقيام بملاحظة العملية السياسية عن كثب، إنها إذن الخبرة العملية، ثم عندما ينتهي هذا الدور من حياة المفكر - وفي بعض الحالات قد ينتهي نهاية مأساوية - نجده في أحيان كثيرة يسجل خبرته هذه في مؤلف يضعه تحت تصرف الحكام لعلهم يجدون فيه ما يعينهم على تدبير شؤون الأمة، بل كان المفكر أحياناً يهدي هذا المؤلف إلى الحاكم سواء الذي تعاون معه أو حاكم آخر لاحق عليه. وكان هذا واضحاً في حالتي كل من الغزالي وابن خلدون، لو اقتصرنا على صعيد الفكر السياسي الإسلامي. وفي بعض الحالات قد ينقلب هذا التعاون تبريراً يقوم به المفكر لسلوك الحاكم وإضفاء مشروعية قد تكون زائفة على نظام حكمه ودفاعاً عنه بحق أو بغير حق، وكذلك الافتاء له بما يريد وليس طبقاً لما تمليه شريعة الدين الإسلامي الحنيف. هذا عن الصورة الأولى من الصورة الإيجابية. أما الصورة الثانية فهي رفض المفكر للواقع الذي يعيش فيه والنظام الذي يحكمه والثورة عليه والعمل على تغييره، ولعل هذا كان واضحاً فى حالة ابن تيمية.

أما الصورة السلبية فهي موقف انعزالي يتخذه المفكر جوهره للعيش في «برج عاجي» بعيداً عن تفاعلات مجتمعه، مكتفياً بتنظير سياسي حول مسائل بذاتها. هذه الحالة الأخيرة، في رأي بعض الدارسين، أقرب إلى الانطواء والانغلاق، والتحليق في عالم خيالي مثالي يوتوبي. والذي يدفع المفكر إلى موقف كهذا هي الحالة السيئة التي يكون مجتمعه قد تردى إليها وفساد نظامه السياسي، وعدم مقدرته على تغييره، فلا يبقى أمامه إلا أن ينغلق على نفسه في رحلة تأمل وتفكر واستبصار حول هذا الواقع الأليم. وعند بعض الباحثين تعتبر هذه الحالة غير ذات جدوى ولا نفع ولا تأثير، إلا أن كاتب هذه السطور يذهب مذهباً آخر، إذ يميل إلى القول إن هذه الحالة مفيدة ومثمرة لأن معظم من «انغلق» على نفسه ـ ولو مرحلياً ـ من المفكرين أنتجت قريحته فكراً مثالياً تجلى في تصوره لنموذج في الحكم والسياسة، وهذه مرحلة من مراحل تطور الفكر السياسي للإمام الغزالي كما سطر ذلك بنفسه في كتابه «المنقذ من الضلال».

والسلطة من جانبها، لها موقف من الفكر، فهي بدايةً في حاجة إليه ليدعمها ويرفدها برافد قوي ويبين أساس شرعيتها، ومن ثم تعمل على «احتواء» وجذب العلماء والمفكرين إليها، منهم من يستجيب طمعاً في مال أو جاه أو منصب أو حظوة، ومنهم من يستجيب للاستعانة بقوة الحاكم محاولاً (أي المفكر) إصلاح المجتمع الذي يعيش فيه، ومنهم من يرفض لسبب أو لآخر. أما إن فشل السلطان في احتواء وجذب العلماء ولم يشكلوا خطراً عليه فربما يتركهم وشأنهم وما يقولون وما ينظرون، أما إن أضحوا خطراً عليه وعلى نظام حكمه فإنه يستخدم كل ما تحت يديه من أدوات القمع والقسر والإكراه للتنكيل بهم والزج بهم في المعتقلات والسجون وذلك في محاولة منه لإجبارهم، على الأقل على السكوت. ولعل هذا كان واضحاً في حالة ابن تيمية الذي توفي مسجوناً في قلعة دمشق بسبب آرائه وأفكاره واجتهاداته، ومن ثم صار يُعرف بين الباحثين في الفكر السياسي الإسلامي «بالفقيه المعذب». ويلجأ معظم الحكام إلى هذا الأسلوب في التعامل مع الفكر، وربما يتمثلون هنا قول معاوية بن أبي سفيان: «إنني لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا»[1]. والخلاصة أن السلطة تتعامل مع المفكر والعالم بإحدى وسيلتين: إما ترغيباً وإما ترهيباً، وإما بهما معاً وفي آن واحد.

(1) العالم، مرجع سابق، ص184، حاشية رقم 36.

والإشكالية محل البحث قديمة/ جديدة/ مستمرة لأنها موجودة منذ القدم على ساحة الفكر السياسي، ومستمرة في عالمنا المعاصر، وستستمر مستقبلاً طالما وجد الفكر ووجدت السلطة. هذه الحقيقة تبين لنا أن على هذا البحث قيدين رئيسين: القيد الأول يعكسه عنوانه إذ إننا نستبعد مؤقتاً ـ لاعتبارات المساحة ـ دراسة هذا الموضوع في سياق الفكر السياسي العربي الذي جاء سابقاً تاريخياً على الفكر السياسي الإسلامي. فالإشكالية عرفت في الغرب وعبر عنها رواد فكره ولنذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: سقراط ومن بعده أفلاطون ـ أبو الفكر السياسي الغربي ـ في كتابه «الجمهورية» على الأقل، ثم المعلم الأول أرسطو ـ أبو علم السياسة ـ في كتابه «السياسة»، وميكيافيللي في «الأمير»، جان بودان في «ستة كتب عن الجمهورية»، جون لوك في رسائله حول «المجتمع المدني»، ثم مونتسكيو في كل من «رسائل فارسية» و «روح القوانين». في هذه الأعمال نجد تعاملاً مع السلطة بصورة أو بأخرى، ومع هذا لن نتطرق إليها حالياً للسبب المذكور عاليه. القيد الثاني خاص بالفكر السياسي الإسلامي الذي عرف هذه الإشكالية بعد مرور ثلاثين عاماً فقط على وفاة الرسول عليه السلام، وهي الحقبة التي تشكل مجتمعة حكم الخلفاء الراشدين الأربعة التي يطلق عليها أحد الثقات «الخلافة الصحيحة»[1]، تمييزاً لها عن الفترة اللاحقة عليها والتي يسميها «خلافة ناقصة»[2]. بعد انتهاء حكم الخلفاء الراشدين برزت هذه الإشكالية وعالجها أصحاب الفرق والمدارس الإسلامية على تباين مشاربهم واختلاف منطلقاتهم ومواقفهم ثم النتائج التي توصلوا إليها[3]، هذا فضلاً عن معظم مفكري الإسلام ومنهم شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع (القرن الثالث الهجري) الذي عاصر الخليفة العباسي الثامن المعتصم بالله بن هارون الرشيد وكتب له كتابه المشهور: «سلوك المالك في

---

(1) د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة د. توفيق محمد الشاوي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989)، ص 140.

(2) المرجع السابق.

(3) تفاصيل حول الفرق الإسلامية في كل من:

أ ـ الإمام عبد الحليم محمود، **التفكير الفلسفي في الإسلام**، (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، ص 119 - 144.

ب ـ الإمام محمد أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1980)، ص 119 - 178.

ج ـ د. محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، (بيروت: دار الوحدة، 1985)، ص 351 - 360.

تدبير الممالك»، ثم نجد الإمام أبا الحسن الماوردي (364هـ ـ 450هـ/ 974م ـ 1058م) يعالج ذات الإشكالية في العديد من مؤلفاته ولعل من أبرزها «نصيحة الملوك». على الرغم من هذه الحقيقة إلا أننا، وللسبب ذاته، سنكتفي في هذا البحث بثلاثة من مفكري الإسلام هم: الغزالي، ابن تيمية، ابن خلدون كما سبق القول.

أما عن المنهج المستخدم في هذا البحث فهو منهج تحليلي استقرائي يلجأ بموجبه الباحث إلى الأعمال الأصلية كما كتبها مؤلفوها، وبعضها لم ينشر إلا مرة واحدة منذ قرابة سبعة عقود من الزمان مثل كتاب الغزالي «فاتحة العلوم». أي أن الباحث يرجع إلى النصوص ويسعى إلى فهمها وتفسيرها وتحليلها ثم يحاول التعقيب عليها. ولا يلجأ الباحث إلى أعمال ثانوية إلا نادراً، وفي هذه الحالة يعتمد على الثقات من الكتاب. وتجدر الإشارة إلى أن الصعوبة الحقيقية التي تواجه عملية البحث في الفكر السياسي الإسلامي، بصفة عامة، هي أنه في معظم الأحوال جاء في سياق فروع أخرى من المعرفة الإسلامية كالفقه وعلوم الكلام.

وبعد هذا الإطار النظري تنقسم الدراسة إلى ثلاثة مباحث: الأول يعالج الإمام الغزالي، الثاني عن ابن تيمية، الثالث والأخير يركز على ابن خلدون، ثم تتبع ذلك خاتمة.

المبحث الأول

أبو حامد الغزالي

(450 - 505هـ/ 1058 - 1111م)

عاش الغزالي جل عمره في القرن الخامس الهجري الذي كان يعج بالتطورات السياسية والثقافية والاقتصادية، وباحتدام الصراع الفكري والمذهبي، ولقد استغل رجال السياسة هذا الصراع بصورة أو بأخرى[1]. ولقد تفاعل الغزالي

(1) للوقوف على سيرة الغزالي الذاتية وخصائص عصره نحيل الى كل من:
أ ـ أبو الحسن الندوي، **حجة الإسلام الغزالي**،(القاهرة: المختار الإسلامي، 1985)، ص5 - 35.
ب ـ البارون كارادوفو، **الغزالي**، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984)، ص 35 - 56.
ج ـ فريد جحا، **أبو حامد الغزالي**، طبعة أولى، (دمشق: دار طلاس، 1986)، ص 81 - 122. =

الفقيه والعالم والمفكر مع هذا الواقع فتأثر به وأثر فيه بصورة إيجابية من زاويتين: الأولى أنه عمل مستشاراً قانونياً في بلاط السلاجقة في نيسابور وبالذات السلطان محمد بن ملك شاه (توفي عام 511 هـ) الذي وجه إليه الغزالي الحديث والقول في كتابه «التبر المسبوك في نصيحة الملوك». الثانية أنه عين عام 484 هـ للتدريس في المدرسة النظامية (نسبة إلى نظام الملك الحسن الطوسي) ببغداد، واستمر في هذا العمل لسنوات أربع، وبرزت في تلك المدرسة مكانته العلمية الرفيعة والمتميزة. وأيضاً عين للتدريس في المدرسة النظامية في نيسابور.

يجمع الغزالي بذلك بين خبرات سياسية وعملية إذ أتاح له منصب المستشارية للسلاجقة أن يقف على طبيعة السياسة وصنعها وتنفيذها وآثارها، ثم إنه كذلك اكتسب خبرة عملية تدريسية في أرقى مدارس عصره - النظامية - التي كان التدريس بها شرفاً لا يناله إلا المبدعون ومنتهى أمل أي عالم من العلماء.

أما فيما يتعلق بإشكالية المعرفة والسلطة، فقد عالجها الغزالي في أكثر من مؤلف له، إذ نقف عليها في كل من: «إحياء علوم الدين»، «فاتحة العلوم»، «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، «الاقتصاد في الاعتقاد»، «المنقذ من الضلال».

وينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، يعالج كل منها قضية من قضايا فكره السياسي وتأتي مجتمعة لتصور رأيه، في هذه الإشكالية، خير تصوير.

مدرك السياسة ووجوب الحكم

يمهد الغزالي للحديث عن هذا الموضوع بالحديث عن العلم الذي أولاه أهمية فائقة واهتماماً زائداً يتناسبان مع عظم أهميته وخطير مسؤوليته، ولعل أوضح دليل على ذلك هو تخصيصه الكتاب الأول من ربع العبادات من «إحياء علوم الدين»(*)

= د - عادل زعبوب، **منهاج البحث عند الغزالي**، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، ص 9 - 32.

هـ - عبد الكريم المراق في مقدمته لتحقيق كتاب الغزالي **المنقذ من الضلال**، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ص 9 - 21.

و - د. بدوي طبانة في مقدمته لكتاب الغزالي **إحياء علوم الدين**، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية: عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.)، الجزء الأول، ص 3 - 38.

(*) من المعلوم أن الإمام الغزالي قسم كتابه «إحياء علوم الدين» إلى أربعة أرباع: الأول ربع=

للعلم وأطلق عليه «كتاب العلم»، ثم إفراده كتاباً مستقلاً يحمل اسم «فاتحة العلوم»، هذا بالإضافة إلى «التبرالمسبوك في نصيحة الملوك».

ويتحدث الغزالي عن العلم وفضله وشرفه على كل ذي عقل، فالعلم عنده كمال على الإطلاق لا بالإضافة، لأنه من صفات الله سبحانه وتعالى إذ إنه «العليم»، ومن صفات الملائكة وبه يتقربون إليه سبحانه، ثم إن العلم وسيلة لقرب العبد من ربه: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[1]، ﴿هم درجات عند الله﴾[2]، ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾[3]. يضاف إلى هذا أن العلم معيار للمفاضلة والتمييز بين البشر حيث لا يستوي عند الله ولا عند الناس من يعلم مع من لا يعلم: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[4]. والعلم أشرف من سائر الصناعات فضلاً عن أنه كمال في حق الإنسان عامة إذ به يعم النفع والخير في الآخرة والدنيا: أما في الآخرة فنتيجته السعادة الأبدية، والقرب من الذات الإلهية. أما في الدنيا فالعزة والوقار ونفوذ الكلمة والحكم على الملوك والسلاطين والرؤساء، فضلاً عما يجلبه من احترام وهيبة، ثم يقرر أن العالم العامل المعرض عن الدنيا وأهلها ملك في الدنيا والآخرة، لأنه يتحكم على ملوك الدنيا[5]. بيد أن العلم ليس فقط كمالاً في حق الإنسان بل هو كذلك كمال في حق الحيوان، فالفرس الكيس المدرب خير من البليد، والكلب المدرب أفضل من غيره[6].

وإفادة العلم وطلبه وتعليمه أفضل الأمور وأشرف المقامات بعد النبوة، لأن العلم يؤدي وظائف اجتماعية/ سياسية، إذ به يتم تهذيب نفوس البشر والحيلولة بينهم وبين الأخلاق المذمومة المفضية إلى الهلاك حتماً هذا من جانب، ومن جانب آخر إرشادهم إلى الأخلاق الحميدة التي بها تنتظم المجتمعات. إن الغزالي هنا يعطي

= العبادات، الثاني ربع العادات، الثالث ربع المهلكات، الرابع ربع المنجيات وهو الأخير.

(1) سورة المجادلة، الآية 11.

(2) سورة آل عمران، الآية 63.

(3) سورة فاطر، الآية 28.

(4) سورة الزمر، الآية 9.

(5) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، **فاتحة العلوم**، الطبعة الأولى بمعرفة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، 1322هـ)، ص 6.

(6) **المرجع السابق**، ص 5/4.

للعملية التعليمية، بكل أبعادها، مضامين أخلاقية قيمية، إلى جانب أهميتها العملية.

وانطلاقاً من هذه الزاوية الأخلاقية يقرر الغزالي أن كل أهداف البشر تجتمع في ركنين هما الدين والدنيا، ولا ينتظم أحدهما في غياب الآخر بل هما مكملان لبعضهما البعض، فلا نظام للدين إلا بنظام الدنيا، فكأن نظام هذه الأخيرة مقدمة طبيعية وشرط مسبق لنظام الدين، وذلك لأن الدنيا، منظور إسلامي خاصة وديني عامة، هي بمثابة مزرعة للآخرة، وهي الآلة الموصلة إلى الله تعالى لمن أدرك حقيقتها ووقف على جوهرها وطبيعتها، ولم يتخذها وطناً ومستقراً. بعبارة أخرى لا يتم الدين إلا بالدنيا، ولذلك قيل إن الدين والملك توأمان، والدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم ومالا حارس له فضائع[1].

والحال هكذا، يصير السؤال الجوهري هو كيف تنتظم وتستقيم أمور الدنيا حتى تنتظم بالتالي أمور الدين؟ في مفهوم الغزالي لا ينتظم أمر الدنيا إلا بنشاط إنساني دؤوب وعمل لا ينقطع وسعي متصل، وهذا النشاط وذاك العمل والسعي يتحتم أن يكون متسقاً كلية مع المضامين التي جاء بها الدين الإسلامي الحنيف. ويقسم الغزالي نشاط الإنسان وأعماله وسعيه وحرفه، ويطلق عليها تعبير «صناعات»، إلى ثلاثة أقسام تتدرج من الأكثر أهمية إلى المهم[2]:

(1) القسم الأول: «أصول» لا يقوم العالم إلا بها، بل إن وجوده مرهون بها والعلاقة بينها علاقة عضوية، وهي أربعة أصول: الزراعة ضماناً لتأمين الغذاء الذي به يحيا الإنسان، ثم الحياكة للملابس، ثم البناء للسكن، وأخيراً «السياسة» التي بها يتم التآلف والاجتماع والتعاون على ضمان أسباب المعيشة وضبطها واستمرارها.

(2) القسم الثاني: صناعات «مهيئة» وخادمة للصناعات الأولى: فالحدادة تخدم الزراعة وغيرها من النشاطات بتوفير الآلات اللازمة لها، والحلاجة والغزل يخدمان الحياكة.

---

(1) **المرجع السابق**، ص 44.

(2) الغزالي، **كتاب العلم، من إحياء علوم الدين**، تقديم د. رضوان السيد، الطبعة الخامسة (بيروت: دار اقرأ، 1986)، ص 37/36.

(3) القسم الثالث: صناعات «مزينة» للأصول ومرتبة لها كالطحن والخبز للزراعة وكالقصارة والخياطة للحياكة.

ويشبه الغزالي هذه الأقسام الثلاثة للصناعات والأنشطة والحرف بأجزاء جسم الإنسان: فالأصول هي بمثابة الأعضاء الرئيسية كالقلب والدماغ والكبد، أما الخادمة لها فهي تشبه المعدة والعروق والشرايين والأوردة والأعصاب، أما المكملة والمزينة لها فهي كالأظفار والأصابع والحاجبين.

ثم يفاضل الغزالي بين هذه الصناعات الثلاثة وينتهي إلى القول بأن أشرفها هي أصولها الأربعة (القسم الأول)، وأشرف هذه الأصول هي السياسة التي تؤدي إلى الاستصلاح والتأليف، وإذا كان هذا حال السياسة فإنها في رأيه تستدعي من الكمال مالا يستدعيه غيرها من الصناعات، لأن من يتصدى للاشتغال بها تكون له الكلمة العليا على كل العاملين في الصناعات الأخرى ويتحكم عليهم وفيهم. والسياسة على أربع مراتب[1]:

(1) الأولى وهي العليا وتنصرف إلى سياسة الأنبياء والمرسلين الذين يمتد حكمهم على العامة والخاصة في ظاهرهم وباطنهم على حد سواء.

(2) الثانية، سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين وهؤلاء ينصرف حكمهم على العامة والخاصة معاً، ولكن في ظاهرهم فقط ولا يمتد هذا الحكم إلى باطنهم. كأن موضوع هذا النوع الثاني هو السلوك البشري لجميع المواطنين بلا استثناء ما دام هذا السلوك ظاهراً، أما ما يتصل بالباطن والأسرار والنيات والخفايا فهذا أمره إلى الله سبحانه فقط، وليس من اختصاص السلاطين والحكام.

(3) الثالثة، سياسة العلماء بالله المتخصصين في دينه تعالى الذين هم ورثة الأنبياء، وحكمهم محدود إذ يشمل باطن نخبة متميزة يسميها الغزالي «الخاصة»، أما العامة فلا يرتفع فهمهم وإدراكهم إلى الاستفادة منهم.

(4) الرابعة والأخيرة هي سياسة الوعاظ، وينصرف حكمهم على باطن العامة فقط.

(1) المرجع السابق، ص 38/37.

والسياسة التي أعلى الغزالي من شأنها لها عنده مفهوم، كما أن لها وظائف: أما مفهومها فهو «استصلاح الخلق»، وذلك بإرشادهم إلى الطريق السوي الذي تُضمن به النجاة في الدنيا والآخرة. أما وظائفها وأهدافها فإنها تؤدي إلى: التأليف بين المواطنين وربطهم برباط قوي يتماسك به المجتمع هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية تؤدي إلى تقويم المعوج من السلوك والأخذ بيد الأمة نحو الطريق السوي والقويم، ومن ناحية ثالثة وأخيرة تؤدي السياسة إلى تحقيق الاجتماع البشري الذي بدوره يحتم وجود التعاون، وهذا الأخير هو سر التحام المجتمع وسر وجود الدولة وبقائها.

والخلاصة أن السياسة وإن كانت واجبة في حد ذاتها كعلم نظري وعملي تطبيقي، فإنها كذلك ضرورية بل حتمية لتنظيم العلاقات بين البشر وفض خصوماتهم على أساس من العدل، وكبح شهواتهم وغرائزهم التي جبلوا عليها سواء كان ذلك بالحكمة والموعظة الحسنة، أي بالترغيب، أو كان باستخدام الزجر والردع والقوة أي بالترهيب.

أما فيما يتعلق بوجوب الحكم، فإن الغزالي يقرر أن البشر لو فهموا الحياة الدنيا حق فهمها، وأدركوا أنها زاد للمعاد، وأنها مجرد طريق موصل للآخرة، لو أيقنوا هذا لالتزموا في الدنيا سياسة العدل، ومن ثم تنتفى الخصومات والمشاحنات والتوترات وبالتالي تنعدم الحاجة إلى سلطان يسوسهم وينظم علاقاتهم. نحن إذن أمام حالة مثالية تذكرنا بما قال به نفر من الخوارج من أن الحكم غير واجب[1] لأن الإنسان رشيد عاقل أخلاقي يدرك طبيعة الحياة الدنيا. بيد أن هذه الحالة المثالية بعيدة عن الواقع العملي وبعيدة كذلك عن خصائص النفس البشرية التي منها التنافس والحسد والغيظ والشحناء والبغضاء. هذا الواقع لم يغب عن فطنة الغزالي فنجده يقرر أن البشر تعاملوا مع الدنيا بمنطق الشهوات، وهذه مفضية إلى الخصومات والمنازعات والصراع بين الإنسان وبني جلدته وأقرانه، ومن ثم برزت الحاجة إلى حاكم ينظم معاملات وعلاقات المواطنين مع بعضهم البعض ويسوسهم ويدير المجتمع بما يصلحه، أو على حد تعبير الغزالي مست الحاجة إلى سلطان «يسوسهم (أي البشر) ويحملهم على الحدود الفاصلة والاختصاصات»[2] ويتجلى

(1) د. السنهوري، **مرجع سابق**، ص 94/91.

(2) الغزالي، فاتحة العلوم، **مرجع سابق**، ص 44.

عمق فهم الغزالي لطبيعة النفس البشرية في قوله إن التطلع إلى السلطة والنفوذ وحب الرياسة باعث طبيعي في الإنسان و«الشيطان موكل بتحريكه والترغيب فيه»[1]. غير أن الحاكم منفرد لا يستطيع القيام بهذه المسؤولية الجسيمة، ومن ثم يأتي دور الفقيه الذي هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين المواطنين إذا تنازعوا فالفقيه هو «معلم السلطان، ومرشده إلى طريق سياسة الخلق لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا»[2].

من جهة أخرى يبين الغزالي أنّ الهدف الأسمى، بل الوحيد، والغاية النهائية من وجود الإنسان على هذه المعمورة هو عبادة الله سبحانه وتعالى امتثالاً لقوله: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[3]، فإنه لا تتم هذه العبادة إلا بسلامة البدن وصحته، ولا تنتظم أسباب الحياة إلا بالاجتماع البشري والتعاون، أما تصادم الرغبات والشهوات والحاجات ومن ثم المنازعات والصراع ـ وهذه أمور طبيعية في البشر ـ فإنها تؤدي إلى «التقاتل» الذي هو سبب الهلاك. والمحصلة النهائية هي الحاجة إلى الحاكم الذي يسوس المجتمع بالعدل والاعتدال في التنافس. ويلزم التنويه إلى أن مدرك العبادة في التصور الإسلامي مدرك عام واسع يغطي كل مناحي سلوك الإنسان: فالعمل والسعي في طلب الرزق، وطلب العلم والتعليم، الجهاد، الدفاع عن النفس والوطن والمال، وغيرها كلها داخلة في مفهوم العبادة.

ولقد انقسم الفكر السياسي الإسلامي فيما يتعلق بوجوب الحكم إلى مدرستين كبيرتين: الأولى ترى أنه واجب شرعاً، بينما ترى الأخرى أنه واجب عقلاً[4]، فإلى أي مدرسة ينتمي الغزالي، وما هي الحجج والبراهين التي يسوقها لتدعيم رأيه؟

الغزالي من أنصار المدرسة الأولى التي ترى أن الحكم واجب شرعاً، بل إنه يذهب أبعد من هذا فيحذر من أي رأي خلاف ذلك إذ يقول إننا يجب أن لا نظن أن وجوب الحكم مأخوذ من العقل بل إن الوجوب مأخوذ من الشرع. ثم يقرر أن

(1) المرجع السابق، ص 55.
(2) المرجع السابق، ص 44.
(3) سورة الذاريات، الآية 56.
(4) مناقشة موسعة لقضية وجوب الحكم في الإسلام في:
د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1979)، ص 127 - 170.

الذين يقولون بوجوبه عقلاً ربما يفسرون الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه الضرر، ومن ثم ينكر أحد وجوب نصب الإمام لما فيه من جلب المنافع ودرء المضار.

ولا يكتفي الغزالي بالاستناد إلى إجماع الأمة الذي يعني الوجوب ولكنه يقيم حجة قاطعة على وجوب الحكم شرعاً، بمقدمتين منطقيتين ثم يخلص إلى نتيجة: المقدمة الأولى أن نظام الدين هو الهدف الأسمى الذي جاء من أجله صاحب الشرع عليه السلام، وهذه «مقدمة قطعية»[1] لا جدال فيها عند الغزالي. المقدمة الثانية أن نظام الدين لا يتم إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يتحقق إلا بسلطان مطاع، فكيف يتم نظام الدين؟ يتم نظام الدين بالمعرفة والعبادة اللتين لا يتم بلوغهما إلا بصحة البدن واستمرار الحياة وتأمين الحاجات الضرورية من مأكل وملبس ومسكن، وهذه كلها توفر الأمن للإنسان، بمعنى آخر لا ينتظم الدين إلا بالأمن على هذه المهمات الأساسية.

أما فيما يتعلق بالمقدمة الثانية وهي أن الدنيا والأمن على الأرواح والأموال والممتلكات لا ينتظم إلا بسلطان مطاع فالدليل على ذلك ما يلاحظ أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة فلو استمرت الأمة بدون حاكم جديد، يحل محل السابق، وتنعقد له الطاعة لعمت الفوضى وانتشرت الفتن وساد الصراع الذي يؤدي إلى سلب ونهب وانتهاك حرمات، فيعم القحط ويهلك الحرث والنسل وتتوقف الصناعات والحرف وسائر نشاطات الإنسان، ومن ثم لا يتفرغ أحد للعبادة والعلم هذا إن بقي حياً، ومن هنا جاء القول المأثور، والذي أشرنا إليه من قبل: الدين والسلطان توأمان، الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع[2]. يضاف إلى هذا أن البشر على اختلاف توجهاتهم، وتشتت أهوائهم، وتباين آرائهم لو لم يكن عليهم سلطان قاهر وحاكم مطاع يجمعهم وينظم علاقاتهم لهلكوا جميعاً.

والخلاصة أن السلطان ضروري لنظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري لنظام الدين، ونظام الدين ضروري للفوز بسعادة الآخرة، وهذا هو الهدف النهائي من كل الرسالات السماوية وعلى ذلك كان وجوب نصب الإمام من ضروريات

(1) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ص 147.
(2) **المرجع السابق**، ص 149/148.

الشرع، ولا سبيل إلى تركه أو الاستغناء عنه.

المعرفة والسلطة: العلماء والأمراء

أعطى الغزالي للعلماء أهمية قصوى، ووضعهم في مكانة رفيعة لا تدانيها مكانة وذلك لدورهم الخطير في إصلاح الدولة عن طريق نصح الحكام وإرشادهم ووعظهم إلى كل ما هو حق وعدل وخير. ومن هذا المنطلق، جعلهم بعد المجاهدين في سبيل الله مباشرة، وجعل أصوات أقلامهم تصل إلى عرش الرحمن تبارك وتعالى: «ثلاثة أصوات تبلغ إلى تحت العرش: إحداها أصوات قسي الغزاة المجاهدين في سبيل الله، والثاني صرير أقلام العلماء، والثالث أصوات مغازل المصونات من النساء»[1].

من جهة ثانية يرصد الغزالي تطور ظاهرة العلاقة بين العلماء والأمراء مستخدماً منهجاً تاريخياً، ويبين أن تلك العلاقة قد مرت بمرحلتين لكل منهما خصائص تميزها عن الأخرى[2]. المرحلة الأولى هي مرحلة الخلافة الراشدة التي تلت انتقال رسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى. في هذه المرحلة آلت السلطة السياسية إلى الخلفاء الراشدين الأربعة واحداً تلو الآخر، وقد كانوا أئمة علماء بالله تعالى وفقهاء في أحكامه وشريعته، وكانوا مستقلين بالفتاوى في الأقضية والأحكام، ومن ثم لم تكن بهم حاجة ملحة إلى الاستعانة بالفقهاء إلا في حالات نادرة، وفي وقائع لا بد فيها من المشاورة وتبادل الآراء والحال هكذا تفرغ العلماء لعلم الآخرة وتجردوا لها، وكانوا يجتنبون الفتاوى وما يتصل بأحكام المواطنين من الدنيا، وأقبلوا على الله بكل جهدهم، كما هو مسجل في سيرهم وتاريخهم وتراجمهم.

المرحلة الأخرى تالية تاريخياً للأولى وفحواها أنه في تطور تالٍ ـ بعد عصر الخلفاء الراشدين ـ آلت الخلافة إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا جدارة ولا استقلال بعلوم الفتاوى والأحكام. ابتداء من هذه المرحلة فصاعداً اضطر الحكام إلى الاستعانة بالعلماء ـ الفقهاء ـ في جميع أحوالهم لاستفتائهم في أحكامهم. بيد أنه كان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو

---

(1) الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، تحقيق ودراسة الدكتور محمد أحمد دمج، الطبعة الأولى، (بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات، 1987)، ص 366.

(2) الغزالي، **فاتحة العلوم**، **مرجع سابق**، ص 48/47.

الدين ومواظب على سمت علماء السلف، فكانوا إذا طُلبوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الحكام إلى الإلحاح في طلبهم لتولي مسؤولية القضاء والأحكام. ومن ثم رأى أهل تلك العصور (الأعصار بتعبير الغزالي) عز العلماء وإقبال الحكام والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم، فاشرأبوا لطلب العلم توصلاً إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة، فأكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة، وتعرفوا إليهم، وطلبوا الولايات والصلات بينهم، فمنهم من حرم ومنهم من نجح، والذي نجح لم يخل من ذل الطلب ومهانة الابتذال، كما يقرر صاحب الإحياء. وتبدل حال العلماء فأصبحوا طالبين ـ بعد أن كانوا مطلوبين ـ وبعد أن كانوا أعزة بالاعراض عن السلاطين صاروا أذلة بالإقبال عليهم والتقرب منهم والتودد إليهم.

من جهة ثالثة تتجلى العلاقة بين العالم والحاكم في النصائح العديدة التي قدمها الغزالي للسلطان محدداً العلاقة بين طرفي هذه الإشكالية، ويقرر أن الوالي لا يسلم «إلا بمقاربة علماء الدين ليعلموه طرق العدل ويسهلوا عليه خطر هذا الأمر»[1].

العلماء صنفان:

العلماء عند الغزالي ليسوا في مرتبة واحدة، بل قسمهم إلى فئتين: الأولى يطلق عليها «علماء الآخرة» أو «علماء الشرع»، والأخرى يسميها «العلماء السوء». عالم الآخرة هو العالم الحق، هو العالم الصالح الذي لا يطمع فيما عند الأمراء من مال أو جاه أو حظوة. وهذه الفئة من أهل العلم هي التي أوجب الغزالي على الحاكم مجالستها والاستماع إلى نصحها ومشورتها. أما العلماء السوء فيحذر الغزالي منهم ويدعو إلى مجافاتهم والابتعاد عنهم. العلماء السوء عنده هم «العلماء المضلّلون» وهم مصدر من مصادر بلاء المجتمع، ولذلك وقف منهم موقفاً صارماً، وحذر منهم أكثر من مرة وفي أكثر من موضع من مؤلفاته، ولعل أهم تلك المواضع قوله إن «بلاء الخلق في ثلاثة: العلماء المضلّلون، والقراء البُلْه، والعوام الحسدة»[2]. ومن ذلك قول رسول الله ﷺ: «هلاك أمتي رجلان: عالم فاجر وعابد جاهل، وخير الخيار خيار العلماء، وشر الأشرار العلماء»[3].

---

(1) الغزالي، التبر المسبوك، **مرجع سابق**، ص 118.

(2) **المرجع السابق**، ص 331.

(3) الغزالي، فاتحة العلوم، **مرجع سابق**، ص 8.

ولقد أجمل الغزالي موقفه من هاتين الفئتين من العلماء في نصيحة وجهها للحاكم قائلاً له عليك أيها الحاكم: «أن تشتاق أبداً إلى علماء الدين، وتحرص على استماع نصحهم، وأن تحذر من ورثة علماء السوء الذين يحرصون على الدنيا، فإنهم يثنون عليك ويغرونك ويطلبون رضاك فيما في يديك من خبيث الحُطام ونسل الحرام، ليحصلوا منه شيئاً بالمكر والحيلة، والعالم الصالح هو الذي لا يطمع فيما عندك من المال، وينصفك من الوعظ والمقال»[1].

غير أن السؤال الحاسم هو ما هي المعايير الموضوعية التي نفرق بها بين عالم الآخرة من جهة والعالم السوء من جهة أخرى، أو بلغة الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر «علماء الأمة» و«علماء السلطان». حقيقة الأمر أن الغزالي قد حسم هذه النقطة بأن حدد لعلماء الآخرة اثنتي عشرة صفة يسميها «علامة» ونقيضها صفات العلماء السوء[2]، وفيما يلي ملخص لها:

1 ـ أن لا يطلب الدنيا بعلمه، فإن أقل درجات العالم أن يدرك حقارة الدنيا وخستها وكدوراتها وانصرامها، وعظم الآخرة ودوامها وصفاء نعيمها وجلالة ملكها، ويعلم أنهما متضادتان.

2 ـ أن لا يخالف فعلُه قوله، بل لا يأمر بالشيء ما لم يكن هو أول عامل به.

3 ـ أن تكون عنايته بتحصيل العلم النافع في الآخرة، المرغب في الطاعات، متجنباً للعلوم التي يقل نفعها ويكثر فيها الجدال والقيل والقال.

4 ـ أن يكون غير مائل إلى الترفه في المطعم والمشرب، والتنعم في الملبس والتجمل في الأثاث والمسكن، بل يؤثر الاقتصاد في ذلك كله، متشبهاً بالسلف الصالح.

5 ـ أن يكون قاصياً عن السلاطين. فلا يدخل عليهم البتة ما دام يجد إلى الفرار عنهم سبيلا، بل ينبغي أن يحترز عن مخالطتهم وإن جاءوا إليه، فإن زمام الدنيا بأيدي السلاطين، والمخالط لهم لا يخلو عن تكلف في طلب مرضاتهم واستمالة قلوبهم، مع أنهم ظلمة. ويجب على كل متدين الإنكار عليهم، وتضييق صدورهم بإظهار ظلمهم وتقبيح فعلهم. فالداخل عليهم

---

(1) الغزالي، التبر المسبوك، **مرجع سابق**، ص 118.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، **مرجع سابق**، الجزء الأول، ص 82/58.

إما أن يلتفت إلى تجملهم فيزدري نعمة الله عليه، أو يسكت عن الإنكار عليهم فيكون «مداهناً» لهم، أو يتكلف في كلامه كلاماً لمرضاتهم وتحسين حالهم، وذلك هو «البُهت» الصريح، أو أن يطمع في أن ينال من دنياهم، وذلك هو «السُحت». وعلى الجملة فمخالطتهم مفتاح للشرور، وعلماء الآخرة طريقهم الاحتياط.

6 ـ أن لا يكون مسارعاً إلى الافتاء، بل على العكس يكون متوقفاً ومحترزاً ما وجد إلى الخلاص سبيلاً، فإن سئل عما يعلمه تحقيقاً بنص من كتاب الله أو سنة رسوله عليه السلام أو قياس جلي واضح، أفتى، أما إن سئل عما يشك فيه قال: لا أدري، وأما إن سئل عما يظنه باجتهاد وتخمين احتاط ودفع عن نفسه وأحال على غيره إن كان غيره قادر على ذلك.

7 ـ أن يكون أكثر اهتمامه بعلم الباطن ومراقبة القلب، ومعرفة طريق الآخرة وسلوكه، وصدق الرجاء في انكشاف ذلك، من المجاهدة والمراقبة.

8 ـ أن يكون شديد العناية بتقوية اليقين، فإن اليقين هو رأس مال الدين. ومعنى اليقين مجالسة الموقنين واستماع علم اليقين منهم، والمواظبة على الاقتداء بهم ليقوي يقين السامع كما قوي يقين المتحدث، وقليل من اليقين خير من كثير من العمل.

9 ـ أن يكون حزيناً منكسراً مطرقاً صامتاً، يظهر أثر الخشية على هيأته وكسوته وسيرته وحركته وسكونه ونطقه وسكوته.

10 ـ أن يكون أكثر بحثه عن علم الأعمال وعما يفسدها ويشوش القلوب ويهيج الوسواس ويثير الشر، فإن أصل الدين التوقي من الشر.

11 ـ أن يكون اعتماده في علومه على بصيرته وإدراكه بصفاء قلبه، لا على الكتب والصحف، ولا على تقليد ما يسمعه من غيره، وإنما المُقلَّد هو الرسول ﷺ فيما أمر به وقاله، وكذلك يُقلَّد الصحابة رضي الله عنهم من حيث أن فعلهم يدل على سماعهم من رسول الله ﷺ.

12 ـ أن يكون شديد التوقي من محدثات الأمور وإن اتفق عليها الجمهور، فلا يغرنه اتفاق الخلق على ما أحدث بعد الصحابة رضي الله عنهم، وليكن حريصاً على التفتيش عن أحوال الصحابة وسيرتهم وأعمالهم، وما كان فيه أكثر همهم.

واجب العلماء:

يوجب الغزالي على العلماء، علماء الشرع، وعظ ونصح وإرشاد الحكام والسلاطين، وأن يبذلوا في ذلك قصارى جهدهم، جاعلين الحق والعدل نصب أعينهم فيزينوهما للحاكم، وينفرونه من الظلم والبغي والجور والحيف: «وينبغي للعالم أن يعظ الملوك... ولا يغرهم ولا يدخر عنهم كلمة الحق، وكل من غرهم فهو مشارك لهم في ظلمهم»[1].

ويضع الغزالي ما يمكن أن نطلق عليه «شبه قانون» يحكم نهضة الأمم والشعوب أو تدهورها وانحطاطها، هذا القانون يضع المسؤولية الكبرى على عاتق الحكام والسلاطين، أما السبيل إلى التقدم والتنمية فهو العدل، الذي هو بحق القيمة السياسية الأعلى في المنظور الإسلامي، وفي نفس الوقت «إنكار العدالة» - أي الظلم - هو أقصر وأسرع سبيل إلى التخلف والدمار: «إن عمارة الدنيا وخرابها من الملوك، فإذا كان السلطان عادلاً عمرت الدنيا وأمنت الرعايا... وإذا كان السلطان جائراً خربت الدنيا...»[2].

أكثر من هذا فإن الدين، عند الغزالي كما سبق القول، لا يقام ولا تنتظم أموره إلا بالحاكم، والحاكم يحتاج إلى من يدعمه، وهؤلاء هم الجند، أو المؤسسة العسكرية بلغة اليوم، وهذه الأخيرة تحتاج إلى المال الذي لا يتوفر إلا بالتنمية والانتاج، والتنمية والانتاج إنما يزدهران في ظل العدل الذي جعله الغزالي أساس قيام الدولة وأوجب على العلماء حث الحكام عليه وتزيينه لهم: «إن الدين بالملك، والملك بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل في العباد»[3]. ويفاضل الغزالي بين الحكام بعضهم البعض، وينتهي إلى القول بأن خيرهم من جالس أهل العلم[4].

وإذا كان الغزالي قد جعل الحكام مصدر عمارة أو خراب الدولة، وفي الحالة الأخيرة انحراف الأمة كلها، إلا أنه قد ذهب أبعد من مجرد الوصف والتشخيص إلى البحث في الأسباب والدوافع التي تؤدي إلى انحراف الحكام عن جادة العدل

(1) الغزالي، التبر المسبوك، **مرجع سابق**، ص 126.
(2) **المرجع السابق**، ص 174/173.
(3) **المرجع السابق**، ص 186.
(4) **المرجع السابق**، ص 256.

والإنصاف، وتبين له أن السبب في ذلك يعود إلى العلماء، ثم ذهب يستقصي سر انحراف العلماء، فتبين له أنه إقبالهم بشغف وحب على الدنيا والمال والجاه، واهتدى، مرة ثانية، إلى «شبه قانون» يحكم هذه الحالة فنجده يقرر أن «فساد الرعايا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب الجاه والمال، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل، فكيف على الملوك والأكابر»[1].

العلاقة بين العلماء والسلاطين الظلمة:

إن كان الغزالي قد وقف موقفاً صارماً في تحديد العلاقة بين العلماء والحكام بصفة عامة عادلهم وظالمهم، فإنه قد كان أكثر تشدداً وصرامة في بحث علاقة العلماء بالسلاطين والحكام الظلمة على وجه الخصوص. ولذلك نجده يعقد باباً كاملاً في الكتاب الرابع، وهو كتاب الحلال والحرام، من الربع الثاني ـ ربع العادات ـ من كتاب «إحياء علوم الدين»، وهذا الباب هو الباب السادس وعنوانه: «فيما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة، ويحرم، وحكم غشيان مجالسهم، والدخول عليهم، والإكرام لهم»[2].

تأتي العلاقة بين العلماء والحكام الظلمة على ثلاثة أوجه: الوجه الأول، وهو شرها، وهو أن يسعى العالم إلى إقامة علاقة معهم، أي أن المبادرة في هذه الحالة جاءت من قبل العالم. الوجه الثاني، وهو الصورة العكسية للأول، ألا وهو أن يسعى الحكام الظلمة إلى الدخول على العلماء وهي درجة أدنى من سابقتها، جاءت المبادأة فيها من الحكام الظلمة. الوجه الثالث، وهو الذي أكد عليه الغزالي في أكثر من مناسبة وفي غير ذات مرة، ألا وهو أن يعتزل العالِمُ الحكامَ الظلمة فلا يراهم ولا يرونه، وعند صاحب الأحياء هذا هو الأسلم. وفي شرحه لهذه الأوجه الثلاثة من تلك العلاقة يستخدم الغزالي منهجاً تاريخياً يسير على زاويتين: الأولى السنة النبوية المطهرة وما ورد فيها من أحاديث شريفة تدعم رأيه، الأخرى هي أقوال البلغاء والحكماء في هذا الصدد، أو بلغة الغزالي «الأخبار والآثار».

الوجه الأول لهذه العلاقة: دخول العلماء على الحكام الظلمة ومخالطتهم وهو

---

(1) الغزالي، **كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. من إحياء علوم الدين**، تقديم د. رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: دار اقرأ، 1983)، ص 131/120.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، **مرجع سابق**، المجلد الثاني، ص 194/181.

«مذموم جداً في الشرع»[1] وفيه تغليظات وتشديدات حفلت بها «الأخبار والآثار» ويورد الغزالي عدة أحاديث نبوية شريفة في هذا السياق لعل من أبرزها قوله عليه السلام: «سيكون من بعدي أمراء يكذبون ويظلمون، فمن صدقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فليس مني، ولست منه، ولم يرد علي الحوض»[2]. ومن الآثار يورد الكثير من الأقوال من بينها قول الأوزاعي: «ما من شيء أبغض إلى الله من عالِم يزور عاملاً»[3].

ومخالطة العلماء للسلاطين الظلمة تنطوي على الكثير من الفتن وأنواع الفساد، لأن الداخل على السلطان متعرض لأن يعصي الله إما بفعله أو بسكوته أو بقوله أو باعتقاده. فمن الفعل أن يتواضع للظالم، والتواضع للظالم معصية كما يقرر الغزالي. ومن السكوت أن العالم ربما يجد من ممارسات الظالم ما هو حرام ويسكت عن ذلك مرضاة له، وكل من رأى سيئة وسكت عليها فهو شريك فيها، ويوجب الغزالي على العالم في هذه الحالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلسانه على الأقل إن لم يقدر بفعله، وإن قال البعض إن العالم سكت عن هذا الظلم وذاك المنكر من قبل الحاكم خوفاً على نفسه، فإن الواجب على العالم في هذه الحالة أن لا يعرض نفسه لمثل هذه المواقف حتى لا يجب عليه الخطاب بالحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فيسقط عنه، وعند الغزالي من علم فساداً في مكان ما وعلم أنه لا يقدر على التصدي له وإزالته فلا يجوز له أن يحضر ليقع ذلك بين يديه وهو يشاهده ويسكت بل ينبغي أن يحترز عن مشاهدته.

وأما القول فهو أن يدعو العالم للظلمة من الحكام أو يثني عليهم أو يصدقهم فيما يقولون من زيف وباطل بقول صريح أو بتلميح. وأما الدعاء له فلا يحل إلا أن يدعو له الله أن يصلحه ويوفقه لفعل الخيرات والطاعات والعدل بين العباد، ويستند الغزالي في هذا المضمار إلى حديث نبوي شريف: «من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله في أرضه»[4]. أما إن ذهب العالم أبعد من الدعاء بالثناء والمديح والإطراء على الحاكم الظالم فيذكر له ما ليس فيه، فيكون العالم هنا قد وقع في

---

(1) **المرجع السابق**، ص 181.

(2) أخرجه النسائي والترمذي وصححه والحاكم من حديث كعب بن عجرة، **المرجع السابق**.

(3) **المرجع السابق**.

(4) **المرجع السابق**، ص 185.

ثلاث معاصٍ في آنٍ واحدٍ: الكذب، النفاق، إكرام الظالم، ويعزز الغزالي رأيه بحديث نبوي شريف: «إن الله ليغضب إذا مدح الفاسق»[1]. والثناء والمديح والإطراء والتزكية للظالم إعانة له على المعصية وتحريك للرغبة فيها، والإعانة على المعصية معصية ولو بشطر كلمة.

أما إن دخل العالم في دائرة إظهار الحب للحاكم الظالم والشوق إلى لقائه وطول بقائه، في هذه الحالة نحن أمام موقفين: الأول إن كان العالم كاذباً فقد وقع في معصية الكذب والنفاق، الثاني إن كان صادقاً فقد وقع في معصية أيضاً لحبه لحاكم ظالم في حين أن الواجب عليه ـ أي على العالم ـ أن يبغضه في الله ويمقته، ومن منظور إسلامي: البغض في الله واجب ومحب المعصية والراضي بها عاص، ومن أحب ظالماً فإن أحبه لظلمه فهو عاص لمحبته، وإن أحبه لسبب آخر فهو أيضاً عاص إذ الواجب عليه أن لا يحبه بل الواجب عليه شرعاً أن يبغضه، أما إن كانت أحوال الحكام بعضها خير وبعضها الآخر شر، وهذا يحدث كثيراً من الناحية العملية فالواجب هنا أن يُحَبَّ الحاكم من أجل ذلك الخير ويُبْغَضَ بسبب ذلك الشر.

ويجمل الغزالي القول في هذا الوجه الأول من تلك العلاقة بين العالم والحاكم الظالم بقوله إنه لا يجوز الدخول عليه إلا في حالتين: الأولى أن يجبر العالم على ذلك «أمر إلزام» ـ بتعبير الغزالي ـ لا أمر إكرام. في هذه الحالة يعلم العالم أنه لو امتنع لتعرض للأذى والبطش والتنكيل، أو أنه بامتناعه سيحرض المواطنين على عصيان الحاكم وعدم طاعته والامتثال لأوامره، وهذا يؤدي بدوره إلى اضطراب أمر سياسة الدولة وإدارتها. في هذه الحالة يجب على العالم إجابة أمر السلطان بشرط أن تأتي هذه الإجابة لا طاعةً للحاكم بل مراعاةً لمصلحة الأمة واستقرارها واستتباب الحكم فيها. الحالة الثانية هي أن يأخذ العالم زمام المبادرة ويتصل بالحاكم الظالم، وذلك بغرض دفع الظلم إما عن نفسه أو عن الآخرين وذلك باتباع قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بطريق التظلم. وفي كلتا الحالتين على العالم أن يتحرى الصدق ويقدم النصيحة للحاكم فلعل ذلك يفيد معه. الوجه الثاني أن يدخل الحاكمُ الظالم على العالم: في هذه الحالة على العالم مسؤولية ذات أبعاد ثلاثة: الأول أن ينصح العالِم الحاكِم الظالِمَ ويبين له جرم عمله وسلوكه فربما كان لا يعلم أن

(1) المرجع السابق.

ذلك محرم شرعاً فمن المحتمل لو علم ذلك لأقلع عنه، ومن ثم يجب على العالم تعريفه بذلك. الثاني أن يخوف العالم الحاكمَ مما يرتكبه من المعاصي، فلعل التخويف يؤثر فيه. الثالث أن يرشد العالمُ الحاكمَ إلى طريق مصلحة الأمة ـ عباداً وبلاداً ـ وفق تعاليم الدين الحنيف الأمر الذي يحقق غرض الظالم من غير معصية، أي ليصده بذلك عن الوصول إلى غرضه بالظلم. ولنترك الغزالي يعبر عن نفسه في هذا الخصوص فيقول: «فإذاً يجب عليه (أي العالم) التعريف (تعريف الحاكم الظالم) في محل جهله والتخويف فيما هو مستجرىء عليه، والإرشاد إلى ما هو غافل عنه مما يغنيه عن الظلم؛ فهذه ثلاثة أمور تلزمه إذا توقع للكلام فيه أثراً، وذلك أيضاً لازم (واجب) على كل من اتفق له دخول على السلطان بعذر أو بغير عذر»[1].

الوجه الثالث: أن يعتزل العالم الحكام الظلمة فلا يراهم ولا يرونه وهذا هو الواجب إذ لا سلامة إلا فيه، فعليه أن يبغضهم بسبب ظلمهم، ولا يحب بقاءهم، ولا يثني عليهم، ولا يستفسر عن أخبارهم وأحوالهم، ولا يتقرب ولا يتودد إلى المتصلين بهم، ولا يتأسف على ما قد يضيع عليه بسبب البعد عنهم ومفارقتهم، هذا إن خطر بباله أمرهم أصلاً، والأحسن أن يغفل عنهم ويتجاهلهم.

ورب سائل يسأل ألم يدخل علماء السلف على السلاطين؟ والإجابة عند الغزالي بالإيجاب، فلقد دخلوا على السلاطين واتصلوا بهم ولكن ذلك تم بشروط، أو على حد تعبيرة: «تعلم الدخول منهم ـ من علماء السلف ـ ثم ادخل على السلاطين». ويستشهد بقصص عديدة من سيرة هؤلاء العلماء، والدروس المستفادة من تلك القصص هي:

1 ـ كان علماء السلف يدخلون على السلاطين إذا أُجبروا على ذلك، وكانوا على أتم استعداد للتضحية بأرواحهم مقاومةً للظلم. وكان هذا حال علماء الآخرة تحديداً، فدخولهم إنما جاء لإعلاء كلمة الله ولدفع ظلم. ومقاومةَ الظلم واحد من المبادىء الثابتة في السياسة الشرعية.

كما أنهم كانوا يدخلون ناصحين للحكام ومرشدين لهم ومعلمين وواعظين، ومبينين لهم العاقبة الوخيمة للظلم وآثاره السلبية على الأمة أرضاً وإنساناً. أضف إلى هذا أنهم كانوا يدخلون عليهم من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

(1) المرجع السابق، ص 185.

وهذه قاعدة أصولية ثابتة وليس من منطلق مدحهم أو الثناء عليهم أو الإعجاب بهم أو تزيين الظلم لهم. كما كانوا يدخلون عليهم مستعينين بهم وبقوتهم وسلطانهم لإنفاذ كلمة الله ولوضع شريعته موضع التطبيق العملي، وهدفهم الأسمى هو إصلاح المجتمع.

2 ـ ما علماء السوء، أو علماء الدنيا فيدخلون على السلاطين لمآرب أخرى جدّ مختلفة عن السابقة، إذ يدخلون تقرباً إليهم وتودداً إلى قلوبهم مدحاً وثناءً ونفاقاً ورياءً، بل إنهم ذهبوا أبعد من ذلك إذ كانوا يستنبطون لهم من الأحكام ما يوافق أغراضهم، وحتى إذا تكلموا وعظاً لم يكن دافعهم إصلاح الأمة حاكماً ومحكومين بل اكتساب الجاه والقبول عندهم.

وعلى هذا النحو كانت مخالطة العلماء للسلاطين، وفي هذا الخصوص يثير الغزالي عدة قضايا فرعية، أو بلغته هو «مسائل»، لعل من أبرزها وأكثرها حاجة إلى التأمل والتدبر والفحص وإمعان النظر، القضايا الأربع الآتية[1]:

1 ـ إن المعاملة مع السلاطين الظلمة حرام لأن أكثر مالهم حرام، ومن ثم فإن ما يؤخذ عوضاً هو بالتالي حرام.

2 ـ إن الأسواق التي بنوها بالمال الحرام تحرم التجارة فيها ولا يجوز سكنها، فإن سكنها تاجر واكتسب بطريق شرعي لم يكن كسبه حراماً، وكان فقط عاصياً بسكناه، وللناس أن يشتروا منهم، أما لو وجدوا سوقاً أخرى فالأجدر والأولى الأفضل الشراء منها والتعامل مع تجارها.

3 ـ معاملة قضاتهم وعمالهم وموظفيهم والمسؤولين الذين يعينونهم حرام كمعاملتهم بل أشد.

4 ـ المنشآت التي بناها الحكام الظلمة كالقناطر والجسور والمساجد والشوارع والطرقات يجب الاحتياط عند استخدامها، ولا تستخدم إلا عند الضرورة والحاجة، وعند عدم وجود البديل عنها.

(1) تفاصيل أوفى لهذه القضايا الأربع وقضايا أخرى غيرها في: **المرجع السابق**، ص 194/189.

ركيزة النظام السياسي

ينطلق الغزالي في هذه القضية، كما في غيرها من قضايا فكره السياسي، من منطلقات دينية أخلاقية صبغت هذا الفكر كله. وترتيباً على ذلك يقرر أن الدولة إنما تقوم على ركيزة أساسية واحدة هي «الإيمان»، أي أنه يركز على صفة التقوى وقوة الاعتقاد بالدين بوصفه عقيدة وشريعة في آن واحد، ويوجه الغزالي الخطاب إلى السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي قائلاً له: «اعلم يا سلطان العالم ملك الشرق والغرب أن الله عليك نعماً ظاهرة، وآلاء متكاثرة، عليك شكرها، ويتعين عليك إذاعتها ونشرها، ومن لم يشكر نعم الله... فقد عرّض تلك النعم للزوال، وخجل من تقصيره يوم القيامة»[1].

ورب سائل يسأل لماذا يرتكز النظام السياسي عند الغزالي على الإيمان بالذات؟ وتعليل ذلك يسير عنده إذ إن الإيمان سبب لفوز الإنسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة على حد سواء. وللإيمان، الذي هو نعمة في حد ذاته، أصول وفروع تناولها الغزالي بالتفصيل فيقول عن هذه النعمة: «فأصلها الاعتقاد بالجنان، وفرعها العمل بالأركان»[2]، ويشبه الإيمان بالشجرة لها أصول كما أن لها فروع: «إعلم أيها السلطان أنه كلما كان في قلب الإنسان من معرفة واعتقاد، فذلك أصل الإيمان، وما كان جارياً على أعضائه السبعة من الطاعة والعدل فذلك فرع الإيمان، وإذا كان الفرع ذابلاً دل على ضعف الأصل، وأنه لا يثبت عند الموت، وعمل البدن عنوان إيمان القلب»[3]. وأصول شجرة الإيمان عنده عشرة: ابتداء قاعدة الإيمان، تدبير الخالق عز وجل، قدرته، علمه، إرادته، إنه سميع بصير، في كلامه سبحانه وتعالى، في أفعاله جلت قدرته، في ذكر الدار الآخرة، ثم أخيراً ذكر رسول الله ﷺ[4].

من جهة أخرى للإيمان فروع أو فرعان تحديداً هما: الطاعة والعدل. والطاعة هي طاعة الله وتكون من ناحية أولى بأداء الفرائض من صلاة وصيام وزكاة

---

(1) الغزالي، التبر المسبوك، **مرجع سابق**، ص 92 - 93.

(2) **المرجع السابق**، ص 94.

(3) **المرجع السابق**، ص 107.

(4) تدخل هذه الأصول في مباحث علم الكلام والتوحيد والعقيدة، وبحكم التخصص نكتفي بمجرد ذكرها ليأتي عرض الموضوع متكاملاً، وللتفاصيل نحيل إلى: **المرجع السابق**، ص 97 - 105.

وحج، ومن ناحية أخرى تكون باجتناب المحارم والامتثال للنواهي التي جاء بها الشرع الحنيف. ولهذه الفرائض وتلك النواهي فلسفة ومن ورائها حكمة إذ تحرر الإنسان من براثن المادة والجسد والسمو به في عالم الروح. أما العدل ـ فرع الإيمان الآخر ـ وإن كان معناه اللغوي العام هو التسوية في المعاملة إلا أن الغزالي قد أعطى له مفهوماً واسعاً شاملاً على ثلاث زوايا: الأولى التسوية في المعاملة بين المواطنين، الثانية إشاعة الحق وإنصاف المظلومين من ظالميهم، الثالثة والأخيرة تعمير البلاد وتحسين أحوال المواطنين. والطاعة تؤدي إلى استقامة الحاكم، والعدل ينظم العلاقة بينه وبين المحكومين. ولكن أيهما يسبق الآخر: الطاعة أم العدل؟ عند الغزالي، وهو في هذا على صواب، يسبق العدل الطاعة ويقدم عليها[1]. ومن ثم يتشدد في قضية العدل بين المواطنين، إيماناً منه بأن الله قد يغفر عدم الطاعة للتائب من عباده، إلا أنه تعالى لا يمكن أن يتسامح في ظلم العباد. ويعبِّر الغزالي عن هذه القضية فيقول: «والأعمال التي هي فروع الإيمان هي: تجنب المحارم وأداء الفرائض، وهما قسمان: أحدهما بينك وبين الله تعالى، مثل الصوم والصلاة والحج والزكاة، واجتناب شرب الشراب، والعفة عن المحارم. والآخر بينك وبين الخلق وهو العدل في الرعية والكف عن الظلم... واعلم أن ما كان بينك وبين الخالق... فإن عفوه قريب، وأما ما يتعلق بمظالم الخلق فإنه لا يتجاوز به عنك... وخطره عظيم ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف»[2].

وللعدل والإنصاف، في رأي الغزالي، عشرة أصول تأتي مجتمعةً لتحدد طبيعة السلطة السياسية وركيزتها عنده. وفي بحثه لهذه الأصول يتبع منهجاً قوامه أنه كلما أورد أصلاً منها أتبعه بما يبرهن على مصداقيته من «الأخبار والآثار»، فيورد العديد من الأحاديث النبوية الشريفة، وأقوال وأفعال الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة والتابعين والحكماء والبلغاء والعقلاء، فضلاً عن ضربه الأمثلة من التاريخ وقصص وحكم تعينه على بلوغ هدفه[3].

1 ـ الأصل الأول: أن يعرف الحاكم قدر مسؤولية الحكم وإدارة الدولة وسياسة

---

(1) د. دمج في مقدمته لتحقيق كتاب الغزالي، التبر المسبوك، ص 27.

(2) الغزالي، التبر المسبوك، **مرجع سابق**، ص 107 - 108.

(3) تفاصيل أوفى عن هذه الأصول العشرة في: **المرجع السابق**، ص 108 - 140.

الرعية، بل إن هذا أمر جد خطير ومسؤولية عظيمة. والحكم إما أن يكون نعمة وإما أن يكون نقمة: هو نعمة للحاكم الذي قام بحقه خير قيام، ومن ثم يحظى من السعادة بما لا نهاية له. وهو نقمة لمن قصر في القيام بواجباته وتحمل مسؤولياته، ولذلك يكون شقياً شقاوةً لا شقاوة بعدها إلا الكفر بالله عز وجل. وفي هذا المضمار يقول الرسول ﷺ: «عدل السلطان يوماً واحداً أفضل من عبادة سبعين سنة»، وكذلك قوله عليه السلام: «أحب الناس إلى الله وأقربهم إليه السلطان العادل، وأبغضهم إليه وأبعدهم عنه السلطان الجائر»، ثم أخيراً قوله عليه السلام: «من ولي أمر المسلمين ولم يحفظهم كحفظ أهل بيته، فقد تبوأ مقعده في النار». ويكرر الغزالي أهمية، بل واجب، نصح الحاكم بأن يعلم أن خطر الولاية عظيم وخطبها جسيم، ولا يسلم الحاكم إلا بمخالطة علماء الدين ليعلموه طرق العدل، ويسهلوا عليه تحمل هذه المسؤولية الجسيمة بإرشادهم ونصحهم له.

2 ـ الأصل الثاني: وهو من أوضح المواضع التي حدد فيها الغزالي العلاقة بين الأمراء والعلماء، فنجده ينصح الحاكم بأن يشتاق دوماً إلى علماء الدين وأن يحرص على الاستماع إلى نصائحهم ووضعها موضع التطبيق العملي، وبنفس القدر يحذر الغزالي الحاكم من علماء السوء وورثتهم، لأن منتهى أملهم الحرص على الدنيا، ومن ثم يثنون على السلاطين ويغرونهم ويطلبون رضاهم طمعاً فيما في أيديهم من خبيث الحطام ونسل الحرام ليحصلوا منه على شيء مستخدمين المكر والحيلة وغيرهما من الأساليب غير الأخلاقية. أما العالم الحق، العالم الصالح فهو الذي لا يطمع فيما عند السلطان من مال أو حظوة أو جاه أو سلطة، بل هدفه الرئيسي هو نصح الأمير ووعظه وإرشاده، على ما سبق البيان.

3 ـ الأصل الثالث: ليس يكفي أن يكف الحاكم يده عن ظلم المواطنين، بل وبنفس القدر عليه أن يحول بين مساعديه وعماله وولاته وأصحابه ونوابه وبين ظلم الأمة والجور عليها وسوء استعمال سلطاتهم والتعسف في ذلك، لأن الحاكم مسؤول عن ظلم يقع من مساعديه كما هو مسؤول عن الظلم الذي يقع منه هو شخصياً. وكأن الغزالي يخاطبنا في أواخر القرن العشرين الميلادي بهذا الأصل، فكم من حاكم في عالمنا المعاصر كان في حد ذاته عادلاً أو هكذا كان يبدو، إلا أنه لم يستطع أن يمنع ظلم مساعديه لشعبه، الأمر الذي ساهم في تقويض نظامه السياسي. يقول الغزالي مخاطباً

السلطان عليك: «أن لا تقنع برفع يدك عن الظلم، لكن تهذب غلمانك وأصحابك وعمالك ونوابك ولا ترضى لهم بالظلم، فإنك تُسأل عن ظلمهم كما تُسأل عن ظلم نفسك»[1].

4 ـ الأصل الرابع: يحمله الغزالي في «شبه قاعدة» بقوله إن الحاكم في غالب الأحوال يكون متكبراً، الأمر الذي يولد السخط المؤدي إلى الغضب والانتقام. والغضب آفة العقل، بل هو غول العقل وعدوه، على حد تعبيره. وعند الغضب ينبغي على الحاكم أن يتجه نحو العفو وبالذات عند المقدرة، ويتعود الكرم والتسامح: «فإن صار ذلك عادة لك ماثلت الأنبياء والأولياء، ومتى جعلت إمضاء الغضب عادة ماثلت السباع والدواب»[2].

5 ـ الأصل الخامس: عندما تصل إلى الحاكم أو تعرض عليه مشكلة أو واقعة أو قضية أو ما في حكمها، فإن عليه أن يعتبر نفسه أحد أفراد الرعية وليس الحاكم، ويجب عليه أن لا يرضى لأحد المواطنين إلا ما يرضاه الحاكم لنفسه، أما إذا رضي بغير ذلك فقد غش وخان رعيته ومواطنيه.

6 ـ الأصل السادس: أن لا يستنكف الحاكم ولا يحتقر انتظار أصحاب المصالح ووقوفهم ببابه، ويحذر الغزالي من هذا الخطر، ويبين أن قضاء مصالح وحاجات الرعية وتلبية طلباتها المشروعة والعادلة والممكنة التحقيق خير وأفضل عند الله من الانشغال بنوافل العبادات.

7 ـ الأصل السابع: على الحاكم أن لا يعود نفسه على الشهوات ومنها لبس الثياب الفاخرة، وتناول الأطعمة الطيبة، بل عليه أن يراعي القناعة في هذه الأمور، فلا عدل بلا قناعة.

8 ـ الأصل الثامن: إن كان في وسع السلطان أن يسيِّر الدولة وأمورها برفق ولطف ولين فعليه الالتزام بذلك، والبعد عن العنف والشدة والقسوة والعنت، وذلك امتثالاً لقوله ﷺ: «كل والٍ يرفق برعيته، لا يرفق الله به يوم القيامة». ودعاؤه ﷺ: «اللهم ألطف بكل والٍ يلطف برعيته، وأعنف بكل والٍ يعنُفُ رعيته»[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 127.

(2) المرجع السابق، ص 131.

(3) المرجع السابق، ص 138.

9 ـ الأصل التاسع: وهو متصل برضاء المحكومين على الحاكم، فيطالب الغزالي الأمراء أن يجتهدوا ما وسعهم الاجتهاد في الاستحواذ على رضاء محكوميهم ورعاياهم بموافقة الشريعة السمحاء، ولقد قال عليه السلام لأصحابه: «خير أئمتكم الذين يحبونكم وتحبونهم، وشر أئمتكم الذين يبغضونكم وتبغضونهم ويلعنونكم وتلعنونهم»[1]. وفي هذا السياق على السلطان أن يعين له موظفين رسميين معتمدين مهمتهم أن يستفسروا عن أحوال الأمة وينقلوها له، للعمل على تلافي ما قد يكون خطأ من سياساته وخططه وبرامجه أو على حد تعبير الغزالي «ليعلم (أي السلطان) عيبه من ألسنة الناس»[2].

10 ـ الأصل العاشر: يبين فيه الغزالي للحاكم أن سعيه لكسب رضاء المواطنين، أفراداً وجماعات، يجب أن لا يكون بمخالفة تعاليم ومبادىء الدين الحنيف، فإن من غضب وسخط بخلاف الشريعة السمحة فلا يضر أحداً بسخطه. وفي هذا الخصوص يقول الرسول ﷺ: «من أرضى الله في سخط الناس رضي الله عنه، وأرضى عنه الناس، ومن طلب رضا الناس بسخط الله عليه (مثل أن لا يأمرهم بالطاعة ولا يعلمهم أمور دينهم ويطعمهم الحرام، ويمنع الأجير أجره والمرأة حقها) سخط الله عليه وأسخط عليه الناس»[3].

المبحث الثاني

ابن تيمية

(661 - 728هـ/ 1263 - 1327م)

اعترى الدولة الإسلامية في حياة ابن تيمية ـ وقبله ـ فساد سياسي وانحلال أخلاقي وكانت الدولة خليطاً عجيباً من الفرق والمذاهب والعادات والأفكار المتنوعة والمتناقضة.

---

(1) المرجع السابق، ص 139

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، ص 140.

وثمة حدثان خطيران واجهتهما تلك الدولة وأثرا في حياة ابن تيمية، أولهما غزو التتار للمشرق العربي واستيلاؤهم على بغداد عاصمة العباسيين عام 656هـ ووضعهم نهاية لهذا الحكم واستيلاؤهم كذلك على الشام، وتهديدهم لمصر. الحدث الآخر هو الهجمة الصليبية على المشرق العربي ومصر عام 490هـ/ 1096م، واستمرت آثارها إلى أن دحرهم صلاح الدين الأيوبي حاكم مصر والشام في موقعة حطين 583هـ.

من ناحية أخرى اختلطت العديد من الشعوب بعضها مع بعض، وهي مختلفة في العادات والتقاليد والفكر والأخلاق (شوام، أتراك، عراقيون، فرنجة، مصريون) وتركت هذه التركيبة الاجتماعية المتباينة أثرها من النواحي السياسية والفكرية والقضائية فظهرت العديد من المذاهب والفرق[1].

تفاعل ابن تيمية مع هذا الواقع رافضاً كثيراً منه من جهة، ثم محاولاً الإصلاح من جهة أخرى، وجاءت محاولته الإصلاحية هذه مبنية على منهج له في البحث السياسي والاجتماعي والديني يرتكز أساساً على مصدرين هما القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، غير أنه لم يغفل آراء الصحابة والاعتماد على العقل في مجاله، وعدم التعصب والجمود، ثم أخيراً عدم انكار دور الاجماع والقياس. فنجد ابن تيمية في كل مؤلفاته ومواقفه وفتاواه وحتى في محنه، وهي كثيرة يحارب الظلم، الذي هو نقيض العدل، والفساد والبدع والانحرافات على كل الجبهات السياسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية، فأنكر الظلم بكل صوره وأشكاله،

(1) للوقوف على حياة ابن تيمية وخصائص عصره، نحيل إلى كل من:

أ ـ الإمام محمد أبو زهرة، **ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه**، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ص 17 - 209.

ب ـ محمود مهدي الاستانبولي، **ابن تيمية بطل الإصلاح الديني**، الطبعة الثانية، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، ص 16 - 62.

ج ـ د. محمد خليل هراس، **باعث النهضة الإسلامية: ابن تيمية السلفي**، الطبعة الثانية، (طنطا: مكتبة الصحابة، 1405هـ) ص 9 - 23.

د ـ محمد العبدة، **رسائل من السجن لابن تيمية**، الطبعة الثالثة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1403هـ ـ 1983م)، ص 3 - 16.

هـ ـ قمر الدين خان، **ابن تيمية وفكره السياسي**، ترجمة د. أحمد البغدادي، الطبعة الأولى، (الكويت: مكتبة الفلاح، 1985)، ص 23 - 43.

وطالب بتطبيق الحسبة والشورى[1].

ولم يقتصر تفاعله مع عصره على محاربة البدع والفتن بل وشارك أيضاً بإيجابية في مواجهة التتار إذ قابل ملكهم غازان وتفاوض معه وقبل ذلك هو الذي ذهب إلى مصر يطلب النجدة من حاكمها ويحثه على لقاء التتار والدفاع عن الإسلام، فاستجاب له[2].

أي أن ابن تيمية قد لعب دور «الفقيه ـ المفاوض» مرتين: الأولى مع قازان، والأخرى مع حاكم مصر والشام. إلا أن الشيخ قد لعب أيضاً دور «الفقيه ـ الفارس» إذ شارك في الحرب ضد التتار عام 702هـ وذلك في موقعة تسمى موقعة «شَقْحَبْ» وكان النصر حليف المسلمين فيها[3].

ولعله من المفيد أن نفصّل بعض الشيء صور تفاعل هذا المفكر مع السلطة، وأول ما يسترعي الانتباه هو أن ابن تيمية يضع العلماء والأمراء على قدم المساواة ويحمّلهم معاً مسؤولية صلاح الأمة أو فسادها لأنهم أولو الأمر الذين أمر الله عباده بطاعتهم، إذ إن أولي الأمر عنده هم أصحاب الأمر وذووه، فهم الذين يقع على عاتقهم مسؤولية أمر الناس، وهو أمر يتساوى فيه أصحاب اليد والقوة والقهر مع أصحاب الكلمة والعلماء، ولقد عبر ابن تيمية عن ذلك بقوله: «وأولو الأمر أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام، فلهذا كان أولو الأمر صنفين: العلماء والأمراء فإذا صلحوا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس»[4]. وعلى ذلك فإن العلماء ليسوا فئران كتب، ولكنهم حملة مشاعل، وأدوات تنوير، هم أولو الأمر كالولاة، وهم مسؤولون أمام الله عن نصرة الحق ودحض الباطل وإقامة المجتمع المثالي الفاضل

---

(1) د. محمد يوسف موسى، **ابن تيمية**، (بيروت: المركز العربي للثقافة والعلوم، د.ت.)، ص 79 - 83.

(2) تفاصيل لقاء ابن تيمية مع غازان وتفاوضه معه، وكذلك لقاؤه مع حاكم مصر والشام في: عبد الرحمن الشرقاوي، **ابن تيمية: الفقيه المعذب**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشروق، 1990)، ص 62 - 83.

(3) أبو الحسن علي الحسنى الندوي، **الحافظ أحمد بن تيمية**، تعريب سعيد الأعظمي الندوي، الطبعة الثالثة، (الكويت: دار القلم، 1978م)، ص 58 - 63.

(4) ابن تيمية: **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية**، (بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت.)، ص 104.

العادل إسلامي الهوية والمقصود والغاية. وفي هذا السياق نجد ابن تيمية يقول يوماً مخاطباً رواد حلقة درسه: «لن تخلو الأرض من علماء يأخذون على يد الظالم. ولا تهينوا علماءكم... فقد ذلت أمة تزري بعلمائها»[1].

وثاني أمر يسترعي الانتباه هو أن هذا المفكر، تفاعلاً منه مع السلطة، قد وضع كتاباً مستقلاً هو كتاب «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لتقديم النصح للحاكم المسلم ليقيم دولته على أسس إسلامية خالصة. ويبين ابن تيمية الهدف الذي دفعه إلى تأليف هذا الكتاب الذي لا يستغني عنه الراعي ولا الرعية على حد سواء بقوله إن هذه «رسالة مختصرة، فيها جوامع من السياسة الإلهية والإنابة النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور، كما قال النبي ﷺ، فيما ثبت عنه من غير وجه: إن الله يرضى لكم ثلاثة: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تُناصِحُوا مَنْ ولاَّهُ الله أمركم»[2]. ثم إنه، ولنفس الغرض، قد وضع كتاباً آخر هو «الحسبة في الإسلام». والكتابان سعاً مليئان بالاجتهادات وبمعالجة العديد من القضايا وذكر وتحليل الكثير من المبادىء ذات الصبغة السياسية التي لا غنى عنها لأي حاكم مسلم، وحسبنا الإشارة إلى أربع من تلك القضايا.

1 ـ **القضية الأولى: فلسفة الحكم ووجوبه:**

إن ابن تيمية يفلسف الحكم كله على أساس ديني واضعاً لهذا الحكم هدفاً محدداً ألا وهو إصلاح الدين الذي يعني بدوره إصلاح الدنيا. فالرابطة بين الظاهرتين الدينية والسياسية رابطة عضوية فلا تنفصل إحداهما عن الأخرى: «فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم»[3]. ثم يقول في موضع آخر: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها»[4].

(1) الشرقاوي، **مرجع سابق**، ص 35.

(2) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق أبو عبد الله علي بن محمد المغربي، (الكويت: دار الأرقم، 1986)، ص 11.

(3) **المرجع السابق**، ص 39.

(4) **المرجع السابق**، ص 217.

فالحكم إذن واجب شرعاً، بل هو من أعظم واجبات الدين، وهو كذلك عمل يتقرب به الحاكم إلى المولى سبحانه وتعالى، ويتم ذلك بامتثال هذا الحاكم لله ولرسوله، فإن فعل ذلك كان عمله ـ أي الحكم ـ من أفضل القربات لله: «فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها، بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها»[1]. ولكن ابن تيمية وإن جعل نصب الحاكم واجباً ضرورياً إلا أنه أوجب على الأمة كلها ـ وعلى رأسها علماؤها ـ نصح أولي الأمر، ففي الحديث الشريف: «الدين النصيحة، الدين النصيحة، الدين النصيحة، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[2].

2 ـ القضية الثانية: اختيار الولاة:

في سياسة الدولة وحكمها وإدارتها يحتاج رئيسها إلى معاونين ومساعدين، وهؤلاء هم الولاة والعمال، أو بلغة معاصرة هم أعضاء الجهازين التنفيذي والإداري. وهنا يجيىء دور الرئيس في اختيار هؤلاء المسؤولين، وهو ما أولاه ابن تيمية أهمية خاصة وتوصل إلى «نموذج» في هذا الصدد، ونصح الحكام باتباعه، ولذلك نجده يقول إن على رئيس الدولة أن يدقق في الاختيار، ويضع المعايير الموضوعية في هذه العملية. وذلك على أساس أن حسن الإدارة والحكم مرهون بحسن اختيارهم، كأن «وضع الرجل المناسب في المكان المناسب» هو ما قصده ابن تيمية، وهذا في حد ذاته يعكس مدى قيام الحاكم بالأمانة التي أوكلها الله إليه ألا وهي سياسة الأمة وحكمها وإقامة الدين، ومن ناحية أخرى فإن حسن اختيار المعاونين هو ضمان لإقامة العدل الذي جعله ركيزة أساسية لقيام الدولة وانتظام المجتمع. وفي هذا الخصوص يقول ابن تيمية ناصحاً الحاكم: «فيجب على كل من ولي شيئاً من أمر المسلمين... أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع، أصلح من يقدر عليه، ولا يُقَدَّم الرجلُ لكونه طلب الولاية أو سبق في الطلب. بل يكون ذلك (أي طلب الولاية) سبب المنع فإن في الصحيحين عن النبي ﷺ أن قوماً دخلوا عليه فسألوه ولاية، فقال: إنا لا نولي أمرنا هذا من طلبه»[3]. وقوله ﷺ:

(1) المرجع السابق، ص 219.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق، ص 18 - 19.

«من قلد رجلاً عملاً على عصابة (جماعة) وهو يجد في تلك العصابة من هو أرضى منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين. . . وقول عمر بن الخطاب: من ولي من أمر المسلمين شيئاً، فولى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين. وهذا وجب عليه فيجب البحث عن المستحقين للولايات، من نوابه على الأمصار، من الأمراء الذين هم نواب السلطان، والقضاة، ومن أمراء الأجناد ومقدّمي العساكر، والصغار والكبار، وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والشادّين والسعاة على الخراج والصدقات، وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين. . .»[1].

ويجعل ابن تيمية القضية كلها في أن واجب الحاكم أن يختار الأصلح أولاً وأخيراً، دون أي معيار آخر من قرابة أو عصبية أو الانتماء إلى ذات المذهب أو الفرقة، أو الانحدار من أصل ثقافي واحد، أو مقابل رشوة سواء كانت في صورة مال أو صورة خدمات أو منافع، أو لحقد على الأجدر، أو خلاف بين الحاكم وبينه: «فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره، لأجل قرابة بينهما، أو ولاء عتاقة أو صداقة، أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس، كالعربية والفارسية والتركية والرومية، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون﴾[2].

فابن تيمية إذن يضع على عاتق الحاكم مسؤوليةً جسيمةً ألا وهي أن يولي الأصلح، وأن يجتهد في ذلك ما وسعه الاجتهاد امتثالاً لقوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾[3]. فإن فعل ذلك فقد قام بالأمانة التي وضعها الله في عنقه. أما إن انحرف عن ذلك فقد خان تلك الأمانة، وقبلها خان الله ورسوله والمؤمنين، لأن الأصل أن الحكم أمانة في يد ولي الأمر، وتشتق منه كل الولايات الأخرى: «وقد دلت سنة رسول الله ﷺ أن الولاية أمانة يجب أداؤها، في مواضع مثل ما تقدم، ومثل قوله لأبي ذر رضي الله عنه في الإمارة: إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها»[4].

(1) **المرجع السابق**، ص 18.
(2) **المرجع السابق**، ص 20، وسورة الأنفال، الآية 27
(3) سورة التغابن، الآية 16.
(4) السياسة الشرعية، **مرجع سابق**، ص 22.

3 ـ **القضية الثالثة: مقياسا الصلاحية:**

لم يكتف ابن تيمية بنصح الحاكم باختيار الأصلح والأجدر لتولي الوظيفة العامة بدون تحديد، بل ذهب أبعد من هذا بوضع المعيار الذي يحدد به السلطان الصلاحية ويقيسها. ويرجع هذا المفكر إلى منهجه في البحث وهو الاعتماد على القرآن والسنة مبيناً أن معيار الصلاحية يقوم على ركيزتين أساسيتين هما: «القوة» و «الأمانة». ويعتمد في ذلك على القرآن المجيد في ثلاثة مواضع:

أ ـ ما ورد في قصة موسى عليه السلام وبنات شعيب: ﴿إن خير من استأجرت القويُّ الأمينُ﴾[1].

ب ـ قول صاحب مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إنك اليوم لدينا مكينٌ أمين﴾[2].

ج ـ في وصفه سبحانه وتعالى لجبريل عليه السلام: ﴿إنه لقول رسول كريم، ذي قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثم أمين﴾[3].

هذا إذن هو المعيار، ولكن هل القوة واحدة ثابتة في كل أوجه نشاط الدولة وسلوكها، أم أنها تختلف من مجال إلى آخر؟ الحقيقة إن القوة عند هذا المفكر ـ وهو في هذا على صواب ـ تختلف حسب نوع النشاط محل الحديث، فالقوة في الحرب غيرها في الحكم بين المواطنين على سبيل المثال، فلكل من المجالين طبيعة تستلزم «قوة» بمفهوم خاص بها: «القوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها، فإن الحرب خُدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال من رمي وطعن وضرب وركوب وكر وفر، ونحو ذلك، كما قال تعالى: وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل، وقال النبي ﷺ: ﴿ارموا واركبوا وأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا، ومن تعلم الرمي ثم نسيه فليس منا﴾[4]. أما القوة في الفصل بين المتخاصمين والحكم بينهم فترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى القدرة

(1) سورة القصص، الآية 26.
(2) سورة يوسف، الآية 54.
(3) سورة التكوين، الآيات 19، 20، 21.
(4) السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 26، وسورة الأنفال، الآية 6.

على تنفيذ الأحكام، بمعنى آخر، ثمة ركيزتان للقوة في هذا المجال: الأولى العلم بالعدل المرتكز على المصدرين الأولين والرئيسيين للشريعة الإسلامية، الأخرى هي القدرة على وضع الأحكام موضع التنفيذ، فمن الحيوي إصدار حكم بالعدل، غير أن هذا ليس كافياً في حد ذاته بل يجب أن يجد الحكم حظه من التطبيق العملي.

أما عن «الأمانة» ـ الركيزة الثانية ـ فإنها تقوم على خصال ثلاث، إذ إنها ترجع إلى:

أ ـ خشية الله

ب ـ ترك خشية الناس

ج ـ أن لا نشتري بآيات الله ثمناً قليلاً.

ويستقي ابن تيمية هذه الخصال من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فلا تخشوا الناس واخشون، ولا تشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[1]. وأيضاً يستقيها من السنة النبوية الشريفة لقوله عليه السلام: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاض في الجنة، فرجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار، ورجل قضى بين الناس على جهل فهو في النار، ورجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة». والسلاطين والخلفاء والأمراء والولاة ومن في حكمهم كلهم قضاة عند ابن تيمية إذ يقول: «والقاضي اسم لكل من قضى بين اثنين، أو حكم بينهما، سواء سمي خليفة أو سلطاناً أو نائباً أو والياً، أو كان منصوباً ليقضي بالشرع أو نائباً له...»[2]. ويتبع هذا المفكر حديثه عن القوة والأمانة ببحث ما إذا كان من الممكن أو من المألوف اجتماعهما في شخص واحد أم لا، وفي الحالة الأخيرة ما العمل؟ إذ يقرر أن «اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل»[3]. وهو ما يشهد به الواقع العملي، ولذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «اللهم إليك أشكو جلد الفاجر (يعني قوته وعظم احتماله)، وعجز الثقة»[4]. والحال هكذا يضع ابن تيمية برنامجاً عملياً، بقوله: «فالواجب في كل ولاية، الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم

(1) سورة المائدة، الآية 44.

(2) السياسة الشرعية، **مرجع سابق**، ص 27.

(3) المرجع السابق، ص 29.

(4) **المرجع السابق**.

قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضرراً فيها، فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع وإن كان فيه فجور فيها (يعني مغالاة في استخدام القوة)، على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أميناً، كما سئل الأمام أحمد: عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر، والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزي؟ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فيغزي مع القوي الفاجر، وقد قال النبي ﷺ: إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»[1].

ثم يسوق ابن تيمية أمثلة من السنة النبوية ليؤيد بها رأيه هذا مبيناً أن النبي ﷺ كان يولي القوي في الحرب، إذ استعمل عليه السلام خالد بن الوليد على الحرب، قائلاً عنه «إن خالداً سيف سلّه الله على المشركين»، مع أنه ﷺ لم يكن يقر خالداً على كل ما يفعله إلى درجة أنه رفع يديه إلى السماء ذات مرة وقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد»، مشيراً بذلك إلى أنه ﷺ لما أرسله إلى جذيمة، فقتلهم وأخذ أموالهم بنوع شبهة، ولم يكن يحق له ذلك لمنافاته لتعاليم القرآن والسنة، الأمر الذي دفع بعض الصحابة، ممن كانوا معه في هذه الحملة إلى عدم موافقته على ذلك، فما كان من الرسول ﷺ إلا أن ضمن أموال بني جذيمة وطيَّب خاطرهم. غير أن هذا لم يمنع الرسول من استمرار تقديم خالد لتولي إمارة الحرب لأنه كان أصلح في هذا الباب من غيره، وفعل ما فعل بنوع تأويل. ويعقد هذا المفكر مقارنةً بين خالد بن الوليد من جهة وأبي ذر الغفاري من جهة أخرى، فعلى الرغم من أن هذا الأخير رضي الله عنه كان أصلح من الأول في الأمانة والصدق، إلا أن النبي عليه السلام قال له: «يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمَّرنَّ على اثنين ولا تولَّيَنَّ مال اليتيم» أي أنه عليه السلام قد منع أبا ذر من الإمارة والولاية لأنه رآه ضعيفاً، مع أنه عليه السلام قد قال في حقه «ما أظلت الخضراء، ولا أقلت الغبراء، أصدق لهجة من أبي ذر»[2].

وعلى ذلك يمكن القول إن معيار الصلاحية معيار «وظيفي» يقوم على الكفاءة والاستعداد والمقدرة وليس على أي اعتبار آخر، ففي شؤون الدفاع والحرب يكون الواجب والألزم هو ولاية ذي البأس والقوة والجلد والخبرة، وفي

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق، ص 31.

مجالات أخرى تكون الأمانة ألزم فيولى صاحبها حتى وإن كان فيه ضعف، فولاية حفظ الأموال تستلزم ـ أكثر ما تستلزم ـ المسؤول الأمين، أما جمعها واستخراجها فيجب أن توكل إلى ذي قوة وأمانة، فجامعها ينبغي أن يكون قوياً وكاتبها يتحتم أن يكون أميناً يسهر على حفظها بأمانته وخبرته. أما مسؤولية العدل والقضاء والفصل في الخصومات فيشترط فيمن يتولاها أموراً ثلاثةً معاً: الأول هو العلم بالأحكام الشرعية، الثاني هو الورع أو التقوى، ثم أخيراً الكفاءة لتحمل هذه المسؤولية.

ويجمل ابن تيمية الحديث عن ولايتي المال والقضاء بقوله: «وإن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد، قدم الأمين مثل حفظ الأموال ونحوها، فأما استخراجها وحفظها فلا بد فيه من قوة وأمانة، فيولّي عليها شادٌّ قوي يستخرجها بقوته، وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته... ويقدم في ولاية القضاء الأعلم الأورع الأكفأ، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع، قدم ـ فيما قد يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى ـ الأورع، وفيما يدق حكمه، ويخاف فيه الاشتباه: الأعلم. ففي الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويحب العقل عند حلول الشهوات... ويقدم الأكفأ إن كان القضاء يحتاج إلى قوة وإعانة للقاضي، أكثر من حاجته إلى مزيد العلم والورع، فإن القاضي المطلق يحتاج أن يكون عالماً عادلاً قادراً، بل وكذلك كل وال للمسلمين، فأي صفة من هذه الصفات نقصت، ظهر الخلل بسببه، والكفاءة إما بقهر ورهبة وإما بإحسان ورغبة، وفي الحقيقة لا بد منهما»[1].

4 ـ القضية الرابعة: في المجال الاقتصادي:

جاءت نصيحة ابن تيمية للحاكم في هذا المجال على عدة زوايا: الأولى، الاحتكار: الذي اعتبره عملاً خاطئاً واعتبر القائم به مخطئاً أيضاً امتثالاً لقوله ﷺ «لا يحتكر إلا خاطىء». ويعرف هذا المفكر المحتكر بأنه الشخص «الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم وهو ظالم للخلق المشترين»[2]. غير أن ابن تيمية لم يكتف بهذا بل سلك مسلكاً إيجابياً بتقريره أن لولي الأمر ـ في هذه الحالة ـ أن يجبر التجار على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند

(1) المرجع السابق، ص 34 - 35.

(2) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص 15.

احتياج المواطنين إلى تلك السلع ومن أهم السلع هنا يأتي الطعام، فإذا احتكر التجار الأطعمة والأمة محتاجة إليه فإنهم - أي التجار - يُرغمون على بيعه بقيمة المثل: «وأما إذا امتنع الناس عن بيع ما يجب عليهم بيعه فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه، وكذلك من وجب عليه أن يبيع بثمن المثل فامتنع أن يبيع إلا بأكثر منه فهنا يُؤمر بما يجب عليه ويعاقب على تركه بلا ريب»[1].

الثانية التسعير: يوجب ابن تيمية على الحاكم القيام به ان امتنع أرباب السلع عن بيعها مع احتياج الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، ففي هذه الحالة يجب عليهم بيعها بقيمة المثل «ولا معنى للتسعير إلا إلزام بقيمة المثل فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به»[2]. والصورة الأوضح للتسعير تبين عندما يكون المواطنون قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون أن لا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يقومون بدورهم ببيعها للمستهلكين فعندئذ «يجب التسعير عليهم، بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء، لأنه إذا كان قد منع غيرهم أن يبيع ذلك النوع أو يشتريه فلو سوغ لهم أن يبيعوا بما اختاروا أو يشتروا بما اختاروا كان ذلك ظلماً للخلق من وجهين: ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك الأموال وظلماً للمشترين منهم. والواجب إذا لم يمكن دفع جميع الظلم أن يدفع الممكن منه، فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع وحقيقة إلزامهم أن لا يبيعوا أو لا يشتروا إلا بثمن المثل وهذا واجب في مواضع كثيرة من الشريعة»[3].

الثالثة، أن تتدخل الدولة أحياناً لتنظيم حرية الفرد في العمل، وذلك في حالة إذا وقع ضرر من إطلاق حريته تلك: «فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه»[4]. ثم يقرر ابن تيمية أن ولي الأمر في هذه الحالة عليه التزام تجاه هؤلاء العمال ألا وهو أن يحدد لهم أجراً هو أجر المثل إذ لا يمكن له أن ينقص أجرهم عنه، من جهة أخرى لا يمكن للعمال المطالبة بأكثر من ذلك[5].

---

(1) المرجع السابق، ص 33.
(2) المرجع السابق، ص 16.
(3) المرجع السابق، ص 17.
(4) المرجع السابق، ص 21.
(5) المرجع السابق، ص 25.

هذه القضايا الرئيسية الأربع هي التي قدمها ابن تيمية في شكل نصائح إلى حاكم مصر السلطان الناصر(693 - 741 هـ) الذي عاش هذا المفكر في عهده سنوات طوالاً تمتد من 700 إلى 728 هـ، وعلى هديها سار ذلك الحاكم فأعاد تنظيم الدولة وترتيبها ووزع المسؤوليات والاختصاصات والمناصب، فغدت قوية البنية مزدهرة الاقتصاد إذ امتلأت الأسواق بالبضائع وانخفض سعرها الأمر الذي حقق قدراً من الرفاهية والأمن للمواطنين.

المبحث الثالث

ابن خلدون

(732 - 808هـ/ 1332 - 1406م)

عاش ابن خلدون معظم حياته في المغرب العربي الكبير الذي كان يضم، آنذاك، أربع عواصم إسلامية هي: فاس، تلمسان، قسطنطينة، تونس، وكانت العداوة مستحكمةً بينها الأمر الذي أعطى لابن خلدون الفرصة ليلعب دوراً سياسياً هاماً بينها خاصةً وأنه كان ذا نفوذ كبير بين معظم قبائل المغرب بأسره[1]، فضلاً عما يقرره البعض بما كان لديه من طاقة على التآمر.

تقلد هذا المفكر العديد من المناصب السياسية ابتداءً من أصغرها وهي «كتابة العلامة»، إلى أعلاها وهي «الحجابة» التي تعادل اليوم منصب رئيس الوزراء. يضاف إلى هذا أنه قد لعب دور المبعوث الدبلوماسي والمفاوض مرتين: الأولى كانت عام 765هـ إبان إقامته الأولى بالأندلس حيث أوفده سلطان غرناطة محمد بن يوسف بن إسماعيل بن الأحمر النصري مبعوثاً من لدنه إلى ملك قشتالة ليتفاوض معه لعقد صلح كانا يزمعان إبرامه لتنظيم العلاقات السياسية بينهما، فأدى ابن خلدون مهمته بنجاح كبير. الأخرى جاءت عام 803هـ خلال مرحلة إقامته بمصر إذ ذهب ابن خلدون مع سلطانها المملوكي الناصر فرج إلى الشام التي كانت تابعةً لحكم المماليك، وذلك لصد هجوم التتار بقيادة تيمورلنك الذي كان قد استولى على

---

(1) للوقوف على حياة ابن خلدون وخصائص عصره، نحيل إلى المؤلَّف الذي وضعه عن نفسه: عبد الرحمن ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، (القاهرة، بيروت**: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1979).

حلب وبات يهدد دمشق. ولقد اشترك هذا المفكر في مفاوضات الصلح بين الجانبين حيث أعطى تيمورلنك الأمان لأهل دمشق، الذين وافقوا بدورهم على فتح المدينة له[1]. هذه المرحلة الحاسمة من حياة هذا الرجل، وهي مرحلة تولي الوظائف السياسية والعامة ومعايشة الحكام ومخالطة السلاطين وصناع القرار السياسي سيقدر لها أن تستمر لمدة تربو على ربع قرن من الزمان، وستهيء له الفرصة للاطلاع على الظاهرة السياسية وتقلباتها، وعلى العالم الإسلامي، عربه وبربره، بدوه وحضره.

ثم يعتزل إلسياسة، ربَّما لأنه تعب منها أو خشي عواقبها، ويقرر أن يضع خلاصة تجربته في العمل الدبلوماسي والسياسي والإداري، كذلك خلاصة ملاحظاته ومشاهداته الميدانية والمباشرة للعملية السياسية في مؤلف يجعله تحت يد الحكام والملوك والسلاطين والأمراء يسترشدون به. هذا المؤلف هو: «كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»[2]. والجزء الأول من هذا الكتاب هو الذي يطلق عليه «مقدمة ابن خلدون»، وهو الذي صاغ فيه نظرياته السياسية خاصة والاجتماعية عامة. ويميل كاتب هذه السطور إلى الرأي الذي انتهى إليه أحد الباحثين[3] ومفاده أن تسمية ابن خلدون لكتابه بكتاب العبر إنما يعني أن له حتماً اتجاهاً غائياً، أي أنه يدرج، على الأقل من بعض الوجوه، بين كتب أولئك الذين يؤلفون خدمة للأسر الحاكمة، أي أن للكتاب غاية.

من جهة أخرى، إن من يمعن النظر في ترجمة ابن خلدون كما صاغها بنفسه سيخلص إلى أن الهم الأكبر لهذا المفكر، طيلة حياته، كان هو كيفية

---

(1) تفاصيل هاتين المهمتين الدبلوماسيتين في:

(2) المرجع السابق، ص 88 وص 406 - 420 على التوالي.

(3) أهدى ابن خلدون ثلاث نسخ من كتابه هذا إلى ثلاثة من حكام عصره: الأولى إلى السلطان أبي العباس سلطان تونس، ويطلق عليها الآن «النسخة التونسية»؛ الثانية إلى الملك الظاهر برقوق سلطان مصر؛ الثالثة إلى سلطان المغرب الأقصى أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن وهي التي يطلق عليها «النسخة الفارسية» نسبة إلى هذا السلطان الأخير. راجع:
د. حسن محمد الظاهر، **دراسات في تطور الفكر السياسي**، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1989م)، ص 153 - 154.

المواءمة وإقامة التوازن بين ضرورتين: ضرورة المعرفة والعمل الذهني من جانب، وضرورة الممارسة السياسية من جانب آخر. هذان الأمران: «المعرفة والسلطة»، «إرادة المعرفة وإرادة المجد السياسي»، «تعاطي العلم وتعاطي السياسة»[1] كانا يتجاذبان ابن خلدون بشدة أينما ولى وحيثما حل سواء في المغرب العربي الكبير أو الأندلس أو مصر أو الشام.

نحن، إذن، أمام نموذج من أهل المعرفة والعلم من ناحية، وأهل السياسة من ناحية أخرى: فهو المفكر ورجل الدولة في آن واحد. ولعله في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي قاطبة ليس هناك من مفكر أتيحت له الفرصة التي سنحت لابن خلدون.

أما الإطار السياسي/ الاجتماعي الذي عايشه فكان إطاراً متميزاً بالقلاقل السياسية والانقلابات والفتن، وظهور دول واختفاء أخرى، وصعود نجم حكام وأفول نجم آخرين وترك هذا الواقع أثره البينُ على هذا المفكر، فنجده يهتم كل الاهتمام بظاهرة الدولة ويخصص لها أكثر من ثلث كتابه «المقدمة»: إذ يتتبع الدولة ابتداءً من نشأتها وظهورها، ثم فتوتها وقوتها فاستقرارها، ثم بدء الضعف الذي يدب فيها فهرمها وانقراضها لتحل محلها دولة جديدة تمر بذات المراحل والأطوار. فالدولة عنده، وكما عايشها وتفاعل معها، كالكائن الحي تمر بنفس المراحل التي يمر بها.

ولقد خلص أحد الثقات المتخصصين في الفكر الخلدوني[2] إلى أن تجربة ابن خلدون السياسية والاجتماعية والعلمية، ونظرياته في هذه الميادين نفسها، جانبان متكاملان يشرح أحدهما الآخر ويتممه: الظاهرة الخلدونية ممارسة اجتماعية ومعاناة نفسية والنظريات الخلدونية تعبير عن تلك الممارسة وتفجير للطاقات التي جندتها هذه المعاناة. الظاهرة تكشف عن مسالك النظرية، والنظرية بدورها تحدد أبعاد الظاهرة. والجانبان معاً، مظهران لحقيقة واحدة، تشكل جوهر التجربة الخلدونية، هي امتزاج الفكر بالممارسة امتزاجاً قوياً خاصاً، هي

---

(1) د. ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، الطبعة الثانية (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 24 - 49.

(2) د. محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 12.

سر عبقريته ومنبع أصالته وإلهامه.

ومن بين أهم «العبر» التي استخلصها المفكر ورجل السياسة ابن خلدون، ووضعها تحت يد الحكام، حسبنا الإشارة إلى أربع منها:

1 ـ العبرة الأولى: عامل القوة ودوره الحاسم في حياة الدولة:

لا تنشأ الدولة إلا بفعل القوة، فالقوة سر وجودها، وبهذه القوة تستمر وتستقر، وعندما تتدهور القوة يؤذن ذلك بقرب زوال الدولة. بمعنى آخر معيار وجود وبقاء وضمان بقاء الدولة هو القوة، فإن وجدت القوة وجدت الدولة، وإن غابت القوة أو تلاشت زالت الدولة[1]. ومدرك القوة عنده مدرك عام واسع متعدد الجوانب ويشمل عدة صور: قوة العصبية، القوة الاقتصادية، القوة العسكرية، قوة العلماء. هذه الصور، وغيرها يرتبط بعضها ببعض برباط عضوي فلا انفصال بينها، إذ تكمل كل منها الأخرى وتتفاعل معها، بل وتنصهر فيها.

2 ـ العبرة الثانية: التبعية:

وفي هذه العبرة، كغيرها من العبر، يبدو ابن خلدون وكأنه يحلل مشاكل العالم النامي في آخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين الميلاديين، وكأنه كذلك يرصد ثم يدرس بالتحليل واقعاً تعيشه كثير من أقطار هذه المنظومة اليوم واقتناع بعضها بأن نموذج الدولة المتقدمة في التنمية عامة والسياسة منها خاصة يمكن «نقله» إلى ديارها، معتقدة أن فيه خلاصها من ربقة التخلف السياسي[2]. نحن، إذن، أمام العلاقة بين منظومة الأقطار المتقدمة، ومنظومة الأقطار النامية، أو ما يسمى كذلك العلاقة بين الشمال والجنوب. هذه العلاقة تكاد تشبه العلاقة بين المتبوع والتابع: المتبوع هو العالم المتقدم، والتابع هو العالم النامي. من جهة أخرى فإن تلك العلاقة تشبه العلاقة بين الغالب والمغلوب في الخطاب الخلدوني، فليس الغالب هو فقط من تغلب في معركة حربية، بل وأيضاً

(1) عالج ابن خلدون، هذه القضية، وغيرها، في الفصل الثالث من «**المقدمة**» راجع: **عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الفكر. د.ت.)، ص 121 - 144.

(2) تفاصيل أوفى حول موضوع التخلف السياسي والتنمية السياسية في: د. حسن محمد الظاهر، «مفهوم ونماذج التنمية السياسية»، **دراسات يمنية**، العدد 42، 1990 ص 114 - 151.

من غلب ـ أو هكذا يظهر ـ بفكره وبتقدمه العلمي والتكنولوجي الهائلين، ومن ثم يرى المغلوب ـ وهو هنا المتخلف أو النامي ـ في هذا الغالب نموذجاً يُنقل ومثلاً يُحتذى.

يقرر ابن خلدون هذه الحقيقة معطياً لها تفسيراً، ثم واضعاً إياها في صورة تحذيرية، فيعقد فصلاً في «المقدمة» عنوانه: «فصل في أن المغلوب مولع أبداً بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»[1]. وجرياً على المنهج الخلدوني في التحليل السياسي/ الاجتماعي يسعى صاحب المقدمة إلى البرهنة على مصداقية هذا «القانون» فيقول: «والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظرة بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي وإنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت ذلك واتصل لها حصل اعتقاد فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به... ولذلك ترى المغلوب يتشبه بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه، في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله... وإذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير... فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء...»[2].

ثمة كلمات تستوقف الانتباه في هذا الاقتباس من الخطاب الخلدوني: «شعاره»، «عوائده»، «مذاهبه»، «ملبسه»، «مركبه»، «التشبه»، «الاقتداء». إنها تنم عن علاقة التبعية من المغلوب للغالب، وتذكرنا كذلك بأحد مظاهر التخلف السياسي ألا وهو ثقافة الخنوع.

3 ـ العبرة الثالثة: هرم الدولة:

يرى ابن خلدون أن المُلك ـ الذي هو غاية العصبية ـ يقوم على ركيزتين: الأولى قوة العصبية وغلبتها وشوكتها، ويعبر عنها عادةً بالجند (المؤسسة العسكرية)، والثانية المال، الذي هو عصب الحياة بصفة عامة، وللجند وللملك بصفة خاصة. ثم يضع قانوناً أو شبه قانون بقوله إن الخلل إذا أصاب الدولة فإنه

---

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 116 - 117.

(2) المرجع السابق.

يصيبها في هاتين الركيزتين «إن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما، فالأول الشوكة والعصبية، وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال. والخلل إذا طارَقَ الدولة طرقها في هذين الأساسين. . .»[1].

بيد أن الخلل الذي يتطرق إلى الدولة من خلال هاتين الركيزتين وإن كان هو الأعظم شأناً في هرم الدولة إلا أنه ليس الوجه الوحيد، فهناك عند هذا المفكر مجموعة أخرى من العوامل تعمل أيضاً على إضعاف الدولة فاضمحلالها وزوالها، فنجده يقرر أنه إذا تأذن الله بخراب أمة وانقراضها حملها على المذمومات وانتحال الرذائل[2]، فينصرفون عن مؤازرة الملك ودعم سلطان الدولة، إلى الانغماس في النعيم الطارىء فيضعفوا وتذهب ريحهم.

هناك أيضاً عنصر الظلم ـ نقيض العدل ـ والاستبداد من الحاكم على المحكومين، الذي عقد له في المقدمة فصلاً عنوانه «الظلم مؤذن بخراب العمران»[3]، فجباة الأموال بغير حق ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وكل هذا يسرع في هرم الدولة وزوالها. ثم هناك السخرة، التي يطلق عليها تكليف الأعمال: «ومن أشد الظلامات وأعظمها في فساد العمران تكليف الأعمال، وتسخير الرعايا بغير حق، وذلك لأن الأعمال من قبيل المتمولات»[4]. ومن ذلك أيضاً التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض بضائع عليهم بأغلى الأثمان، ثم أخيراً قوله إن قيام الحاكم بمزاولة النشاط التجاري ضار بالرعية ومفسد للنظام الضريبي[5]. ومن هذه الجزئية الأخيرة يمكن أن نستنتج أن ابن خلدون صاحب نظرية اقتصادية، ليس من الخطأ القول إنها ذات مضامين ليبرالية.

4 ـ العبرة الرابعة: الأمن القومي:

لو تأملنا فيما قاله ابن خلدون في مدرك القوة من ناحية، ثم مفهوم التبعية

(1) **المرجع السابق**، ص 233. وانظر تفاصيل معالجة هاتين الركيزتين في د. حسن الظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، **مرجع سابق**، ص 181 - 184.

(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، **مرجع سابق**، ص 296.

(3) **المرجع السابق**، ص 227 - 230.

(4) **المرجع السابق**.

(5) **المرجع السابق**.

من ناحية ثانية، ثم في طروق الخلل في الدولة من ناحية ثالثة، ثم أضفنا إلى ذلك كله حديثه عن الحروب وسياساتها وعن أرباب السيف وأرباب القلم ـ لو أمعنا النظر في كل هذه القضايا لقلنا إن هذا المفكر يبشر بنظرية في «الأمن القومي» ذات مقومات أربعة:

1 ـ القوة بكل صورها، وهي مدرك عام، كما سبق القول.

2 ـ التحذير من عواقب التبعية، على اختلاف أشكالها.

3 ـ الترابط العضوي بين عنصري المال والجند من جهة، ومجموعة من القيم السياسية على رأسها العدل والتحلي بالفضائل والمثل السامية والعليا من جهة أخرى.

4 ـ سياسات الحروب وصلتها بالأمن، فضلاً عن حاجة النظام السياسي بنسب متفاوتة وفي مراحل مختلفة من عمره إلى كل من أصحاب السيف وأصحاب القلم.

وحيث قد سبق التفصيل بعض الشيء للمقومات الثلاثة الأولى، فيجب كذلك الوقوف أمام المقوم الرابع.

يقرر ابن خلدون أن الحروب وضروب القتال سمة ميزت المجتمع البشري منذ بدايته وحتى اليوم، فالحروب أمر طبيعي في البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل. ثم يقسم الحروب إلى أصناف أربعة هي:[1]

1 ـ إرادة انتقام بعض البشر من بعض.
2 ـ العدوان، وهو يكون أكثر ما يكون من الأمم الوحشية.
3 ـ الجهاد، وهو ضرب فرضته الشريعة الإسلامية.
4 ـ حروب الدول مع الخارجين عليها والمانعين لطاعتها.

والصنفان الأولان حروب بغي وفتنة، والصنفان الأخيران حروب جهاد وعدل.

ثم يتناول بالتحليل سياسات الحروب، أو بتعبيره هو «مذاهب الأمم في

(1) المرجع السابق، ص 214.

ترتيبها»، ويبين أن هناك أسلوبين لترتيب الجيش في الحرب هما الزحف صفوفاً من ناحية، والكر والفر من ناحية أخرى[1].

وفي معالجته لموضوع الحروب يستخدم ابن خلدون مصطلحات، تشير مجتمعة إلى مفهوم الأمن عنده، ومن بين أهمها: «الأمن من الهزيمة»، «مضاعفة الخوف»، «القوة»، «الاقتدار»، «الاحتشاد»، «الحشد»، «الدفاع والحماية». ورب قائل يقول إن ما يعنيه صاحب المقدمة هو الصورة الحربية أو العسكرية للأمن، وهي لا تعدو أن تكون صورة واحدة من عدة صور له، إلا أن هذا القول يسهل تنفيذه والرد عليه لو اكتملت الصورة التي رسمها ابن خلدون للأمن، إذ نجده يعقد فصلاً آخر في المقدمة عن احتياج الدولة في آن واحد ـ مع اختلاف النسب والدرجات ـ إلى كل من السيف والقلم: «اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره»[2]. ولئن كان السيف يرمز إلى القوة العسكرية والآلة الحربية، فإن القلم يرمز إلى قوة من نوع آخر، هي القوة الإبداعية والذهنية والعلمية والاقتصادية والتكنولوجية. والحاجة إلى السيف ماسة في أول الدولة من جهة وفي آخرها من جهة أخرى. ففي هاتين الحالتين تشتد الحاجة إلى أرباب السيوف لحماية الدولة والدفاع عنها والذود عن حياضها وضمان أمنها ووجودها، ومن ثم تكون هذه الفئة ـ المؤسسة العسكرية ـ أوسع جاهاً، وأكثر نعمة، وأسنى إقطاعاً.

أما عندما تستقر الدولة وتنتظم أمور الحكم فيها وهو ما يطلق عليه ابن خلدون «وسط الدولة» تظهر الحاجة إلى القلم وأربابه، لأن هدف هذه المرحلة هو جني ثمرات المُلك من الجباية والضبط، والتفاخر والمباهاة بين الدول، فضلاً عن تنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين للحاكم على ذلك كله، فتعظم الحاجة إليه، ويكون أرباب الأقلام آنئذ «أوسع جاهاً، وأعلى مرتبة، وأعظم نعمة وثروة، أقرب من السلطان مجلساً، وأكثر إليه تردداً»[3].

(1) مناقشة موسعة لهذين الأسلوبين في **المرجع السابق**، ص 214 - 219.
(2) **المرجع السابق**، ص 203. والفصل عنوانه «**فصل في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول**».
(3) **المرجع السابق**.

خاتمة

ونختتم البحث بأربعة استنتاجات/ ملاحظات:

أولاً : لم ينفصل أي من المفكرين الثلاثة، الذين شملهم هذا البحث، عن الإطار السياسي والاجتماعي الذي عاش فيه وتعامل معه وتأثر به وأثر فيه، ولذلك نجدهم يعبرون عن إشكالية المعرفة والسلطة من خلال تجاربهم تلك، ويقررون أن طرفي هذه الإشكالية لا انفصال بينهما. وعلى الرغم من هذا نحى كل منهم منحىً خاصاً به: فالإمام الغزالي شدد، كل التشديد، على عدم اتصال العالِم بالحاكم إلا إذا اضطر إلى ذلك وبضوابط وبشروط معينة. غير أنه، وفي التحليل النهائي، بقي يؤثر أن يتجافى صاحب المعرفة عن صاحب السلطة، لأن العالِم الحق واجبه الاحتياط لما في مخالطة السلطان من معاص، ومن هنا يرى الغزالي، كما سبق البيان، أن يكون العالم «مستقصياً عن السلاطين، فلا يدخل عليهم البتة». وإذا سلمنا بوجهة نظر الغزالي هذه يتبادر إلى الذهن سؤال هام: كيف يسوس رجل السلطة الدولة بدون رجل المعرفة على تعدد فروعها، وكلها تحتاج إليها الدولة ليستقيم أمرها؟ الحقيقة أن تاريخ الأمة الإسلامية يشهد بأنه عبر العصور المتلاحقة كان إلى جوار الحاكم نفر من أهل المعرفة، وربما كل في تخصصه ومجاله، يعاونونه على سياسة الدولة وإدارة شؤونها وتدبير أمورها، ولم ولن تخلو حقبة من الزمن من هذه الظاهرة، لأنه من العسير من الناحية العملية، أن تدار الأمة بطرف واحد فقط من طرفي تلك الإشكالية: السلطة منفردة، أو المعرفة منفردة، ولقد كان الغزالي شخصياً واحداً من هؤلاء إذ عمل، كما رأينا، مستشاراً في بلاط السلاجقة، وألف كتاباً وجه فيه الخطاب وأسدى النصح إلى السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي.

يضاف إلى هذا أن الغزالي جعل فساد العلماء مقدمة طبيعية لفساد الحكام. ويفسد العلماء - في منظوره وهو على صواب، باستيلاء حب الدنيا والمال والجاه عليهم، الأمر الذي يحول بينهم وبين العمل بقاعدة الحسبة في مواجهة السلاطين عامة والظلمة منهم خاصة، وهو أمر يوجبه الشرع وبالذات على العلماء وأهل التخصص والدراية والخبرة.

من زاوية ثانية، نرى ابن تيمية وعلى الرغم من عدم توليه منصباً رسمياً في الدولة إلا أنه ركز على إيجابية دور العلماء بأن جعلهم «شركاء» في السلطة مع الحكام، إذ قسم أولي الأمر إلى صنفين: الأمراء والعلماء، ومن ثم كان طبيعياً أن يضع برنامجاً عملياً ينظم العلاقة بين الجانبين، وتجلى هذا في بحثه لقضية وجوب الحكم من ناحية، ثم قضية معاوني الحاكم ومعايير اختيارهم من ناحية أخرى.

من زاوية ثالثة وأخيرة، نجد ابن خلدون من واقع تجربته السياسية والدبلوماسية والإدارية الطويلة يركز على احتياج الحاكم إلى رجال العلم أو «أرباب القلم» كما يسميهم، ليعينوه على بلوغ أمره وتحقيق مقصوده، أي أن هذا المفكر لم يجعلهم شركاء في السلطة كما فعل ابن تيمية. وفارق جوهري بين الموقفين: موقف المشاركة من جهة، وموقف الاحتياج والعون من جهة أخرى.

ثانياً: يستنتج الباحث ما يلي فيما يتعلق بالإمام الغزالي:

1 - سيطرت عليه، ومن ثم على فكره، نزعة المتصوف الزاهد المُعرض عن الدنيا وما فيها ولعل ذلك يتضح من حديثه عن صفات عالم الآخرة إذ يقرر أنه يجب «أن يكون منكسراً مطرقاً صامتاً، يظهر أثر الخشية على هيأته وكسوته وحركته وسكونه ونطقه وسكوته». ثم إن هذه النزعة جعلت الغزالي يقدم نموذجاً في الحكم والسياسة، على الرغم من قيمته العلمية الفائقة في إطار «النمذجة» السياسية، إلا أنه كان وكأنه يبني مجتمعاً فاضلاً مثالياً، ولا نقول خيالياً.

2 ـ أولى السياسة والتعليم أهمية فائقة وربطها ربطاً محكماً بالاعتبارات الأخلاقية/ الدينية/ القيمية. أي تعانقت عنده الظاهرتان السياسية والدينية معاً، وعلى هذا الأساس يقرر أن الحكم واجب شرعاً، وهو في هذا ينطلق من إيمانه العميق وثقافته الإسلامية الواسعة، الأمر الذي يجعله مختلفاً ـ في هذه القضية على الأقل ـ عن مفكري الغرب الذين أحدث نفر منهم الفصل بين الأخلاق والقيم من جهة والسياسة من جهة أخرى، كما فعل كل من ميكيافيللي وجان بودان على سبيل المثال.

فيما يختص بحديث الغزالي عن نشوء الدولة، يطرح كاتب هذه السطور سؤالاً لعله هام: هل كان هذا المفكر يبشر بنظرية في «العقد الاجتماعي» قبل أن تتبلور في فقه وأدبيات المدرسة الغربية في العلوم السياسية؟ يدفعنا إلى هذا السؤال أن وصف الغزالي للإنسان بأنه يميل إلى الغيرة والحسد والحقد والغيظ والتنافس مع الآخرين من ناحية، ووصفه بأنه محب للسلطة والرئاسة من ناحية أخرى، هاتان الخاصيتان معاً حتّما الحاجة إلى الحاكم لينظم علاقات المواطنين ومن ثم نشأت الدولة ـ هذا تقريباً هو نفس السياق الذي حدثنا عنه وبه توماس هوبز (1588 - 1679م) في فكرة عن حالة الفطرة الأولى ونشأة الدولة بعقد اجتماعي، بيد أن الفارق الجوهري هو أن الغزالي سابق، زمنياً، على هوبز بحوالي ستة قرون من الزمان إذ توفي الغزالي عام 1111م بينما توفى هوبز عام 1679 م.

ملاحظة أخرى هي أن الدولة وإن كانت قد نشأت بعقد اجتماعي في الحالتين إلا أنها بعد إنشائها تقوم على مرتكزات النموذج الإسلامي في الحكم والسياسة حسب تصور الغزالي، أما عند هوبز فالعقد الذي أنهى مرحلة المجتمع البدائي ثم أنشأ الدولة هو الذي يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم: النموذج الأول مصدره وحي السماء وإلى جانبه مصادر أخرى للشريعة الإسلامية متفق عليها عند علماء الأصول، والآخر مصدره اتفاق البشر؛ الأول يقوم على العدل والإنصاف، كما رأينا، والآخر يجعل النظام كله يتمحور حول شخص الحاكم مطلق السلطات، وكل سلوك المحكومين ينبغي أن لا يخرج

عما يريده ويمليه الحاكم، فعند هوبز، كما هو معلوم، يتنازل المواطنون للحاكم عن كل حقوقهم وحرياتهم الطبيعية تقريباً، مقابل أن يضمن لهم الأمن والنظام.

ثالثاً: يستنتج الباحث ما يلي بالنسبة لابن تيمية:

1 ـ يربط، كما فعل الغزالي، بين الظاهرتين الدينية والسياسية برباط عضوي، واتضح هذا من حديثه عن وجوب الحكم شرعاً بل إنه اعتبره من أعظم واجبات الدين، وحديثه كذلك عن العلاقة بين الأمراء والعلماء.

2 ـ جاءت أفكار ابن تيمية ذات طابع عملي وتركز هدفه حول أمور ثلاثة: الأول إقامة الدولة الإسلامية التي تضطلع بمهام معينة - سياسية، حربية، اقتصادية، اجتماعية ـ فإن أمكن أن يتم ذلك بالعدل كان هذا هو جوهر الدين الإسلامي الحنيف، أما إن لم يمكن توفر العدل، وتوفر الحاكم الحازم القوي الحسن الرأي والتدبير، وإن لم يكن عادلاً في كل أحواله كان على الرعية الانصياع له وطاعته لأنه سيحقق إقامة الدولة الإسلامية. الثاني حديثه عن اختيار أعضاء الجهازين الإداري والتنفيذي، والنموذج الذي توصل إليه في سبيل اختيارهم، وقياس صلاحيتهم لتولي الوظيفة العامة وهو ما نطلق عليه في الخطاب السياسي المعاصر «وضع الرجل المناسب في المكان المناسب». الأمر الثالث والأخير هو منهجه في الإصلاح السياسي الذي يركز على إصلاح كل من الحاكم والمحكوم على حد سواء فمن وحي مشاهداته الميدانية ومعاناته آمن هذا المفكر أن فساد الدول إنما يرجع إلى الحكام في المقام الأول، وإلى سوء اختيارهم لمعاونيهم وعمالهم في المقام الثاني، ومن ثم هدف إلى تقديم الحل العملي اللازم وذلك على أساس أن إصلاح الأمة كلها لن يتحقق إلا بحكم جيد فعال مستجيب لجماهيره ومطالبهم المشروعة والعادلة والممكنة التحقيق، ومسؤول أمام خالقه الذي حمله أمانة الحكم وعبء السياسة، ومسؤول أيضاً أمام الأمة التي ارتضته حاكماً لها وفوضته أمرها.

3 ـ أما الجانب الاقتصادي من فكره (الاحتكار، التسعير، تنظيم حرية العمل) فيوحي للباحث بأن ابن تيمية كان يبشر بصورة ما من صور الدولة «المتدخلة» في النشاط الاقتصادي وليست الدولة «الحارسة»، ولقد وضع لهذا الغرض الضوابط اللازمة التي تضمن عدم جور فئة اجتماعية على الأخرى.

رابعاً: يستنتج الباحث ما يلي بالنسبة لابن خلدون:

1 ـ أنه ذو نظرة عملية في فكره مثل ابن تيمية، مع خلاف في المنطلقات، فابن خلدون منطلقاته القوة والعصبية بين أمور أخرى، أما ابن تيمية فمنطلقاته الشرع والدين، فالحكم، مثلاً عند الأول واجب عقلاً إذ به نحقق جلب المنافع ودرء المضار، وعند الأخير واجب شرعاً كما سبق البيان.

2 ـ مجَّد ابن خلدون عنصر القوة ودوره الحيوي في نشوء الدولة واستقرارها واستمرارها، وعندما تضمحل القوة تضعف معها الدولة. وهو هنا سابق على غيره من مفكري الغرب الذين تحدثوا عن ذات القضية مثل ميكياڤيللي الملقب بأبي سياسة القوة، ومثل مفكري المدرسة الألمانية في القرن التاسع عشر من أمثال ترتشكي، فون برنهادري، نيتشه، هيجل.

3 ـ حديث ابن خلدون عن هرم الدولة فانهيارها بسبب سيادة الأخلاق غير الفاضلة فيها يؤكد هويته الإسلامية ويؤكد على أنه لم يهمل الأبعاد الأخلاقية والقيمية، ومن ذلك أيضاً حديثه عن الظلم، السخرة وتكليف الأعمال، ثم حديثه عن المذمومات والرذائل.

4 ـ بدا ابن خلدون معاصراً بحديثه عما يمكن أن نطلق عليه قضيتي «التبعية»، «الأمن القومي»، وهما جوهر مشكلات العالم اليومي خاصة النامي منه أن ما يسمى بالجنوب في علاقته بالشمال المتقدم المسيطر بكل صور السيطرة، والمتبوع بكل مظاهر التبعية: سياسية، اقتصادية، عسكرية، تكنولوجية، فكرية وغيرها.

5 ـ كأن ابن خلدون يبشر بنظرية «ليبرالية» في النمجال الاقتصادي بحديثه

عن أن مزاولة الحاكم للنشاط التجاري ضارباً بالمواطنين، ومفسد للنظام الضريبي، وهذا تقريباً هو نفسه السياق الذي قال به أنصار مذهب الحرية التجارية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وعبَّر عنه آدم سميث في كتابه المعنون «ثروة الأمم».





ماهية الاستبداد

مقاربات أولية لتحديد المصطلح

محمد جمال طحّان

الاستبداد كلمة مستبعَدة ومنفيّة من دوائر المعارف(*)، ومحظّر تداولها بين الناس، ومُمارسه يحرص على أن يبقيه مصدراً يحيط به الغموض من كل جانب حتى لا يتسنى للناس تحقيق مقولة (اعرف عدوّك أوّلاً)، وبالتالي، حتى لا يتمكنوا من التغلّب عليه. إن الاستبداد، فضلاً عن أنه يحاول التملّص من التحديد لابساً أثواباً تمويهية متنوّعة، فإن له أشكالاً متعددة تتطور وتتبدّل، مع تقدّم الحياة الإنسانية، بفضل ما يوفّره له منظّروه من أساليبَ جديدة. لذا لا بدّ لنا، في البدء، من تحديد معناه: أولاً في اللغة، لأن الإطلاق اللغوي غير المقنّن للعبارات، كثيراً ما يوقع في حُفَر الفهم غير الواضح لما نريد قوله، ثانياً في الفكر، فنلقي نظرة مجملة عليه، في الغرب حتى مشارف العصر الحديث، ثم في الفكر العربيّ حتى فجر اليقظة العربيّة الحديثة، محاولين التعرّف إلى ما كانوا يعنونه بكلمة (استبداد)، وكيف كانوا يفكّرون فيها. وأخيراً نحاول تحديد ما نعنيه بالاستبداد هنا.

1 ـ الاستبداد لغةً:

الاستبداد، لغةً، هو اسم لفعل (استبدَّ) يقوم به فاعل (مستبدٌّ) ليتحكّم في موضوعه (المستَبد). فلا بدّ أن يتجسّد الاستبداد في شخص أو فئة. يقال: (استبدَّ به: انفرد به. واستبدّ: ذهب. واستبدّ الأمرُ بفلان: غلبه فلم يَقْدر على

(*) بحسب ما تبين لنا، إذ لم يرد ذكرها سوى في دائرة معارف البستاني، ودائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي، بإشارة سريعة، مادة (بدد).

ضبطه. واستبدَّ بأميره: غلب على رأيه، فهو لا يسمع إلاّ منه[1]. فإذا كان الفاعل (شيئاً) يكون السبب إمّا نقصاً في من وقع عليه الفعل، أو قدرة كبيرة (للشيء) مما لا طاقة للمفعول على ردّه. وهذا من قبيل استبداد المال والخرافة، أو من قبيل استبداد النفس بالعقل، فينجرّ المرء إلى المجد الزائف وتَفسد أخلاقه.

بمعنى آخر، تكون العلّة إمّا لعجز طارىء في المغلوب، أو لضعف طبيعيّ فيه.

ولـمّا كنا نستبعد مطلقاً أن يقوم شيء (بالفعل) فيغدو فاعلاً، وإنّما يكون ذلك مجازاً لا يتمّ إلاّ عن طريق عاقل، لذا سنطرح هذا المعنى جانباً.

أمّا إذا كان الفاعل (إنساناً) أوقع الفعل على نفسه بوساطة آخر، فيكون ذلك إمّا ثقة منه (بالآخر)، أو معرفة منه بنقصه عن الآخر، أو جهلاً منه في قدرته على سياسة نفسه. وفي كل هذه الحالات نلاحظ أنّ العلاقة لا تتجاوز الفرد، من حيث تعامله مع الاستبداد، ويكون الاستبداد فردياً من طرف الفاعل والمفعول، وليس في ذلك إجحاف لآخرين، وإن كان يوقع الذّم للنفس. أما إذا تجاوزت العلاقة بالاستبداد، الفردَ الواحد، دخلت في باب الجماعة وكان هناك آخر. قال (ابن منظور): «استبدَّ فلان بكذا أي انفرد به، وفي حديث علي. . .: كنا نرى أنّ لنا في هذا الأمر حقّاً فاستبددتم علينا، يقال: استبدَّ بالأمر يستبدّ به استبداداً إذا انفرد به دون غيره»[2]. فعلى صعيد الاستحواذ يكون الانفراد بالشيء: امتلاكه بغير حق، وعلى صعيد الفكر يكون: الانفراد بالرأي في ما تجب المشورة فيه. فإذا انفرد شخص (أو مجموعة) في رأي، وفي طريقة ممارسة فحواه من دون أصحاب العلاقة الآخرين، دخلنا في باب الاستبداد الاجتماعي.

وإذا كان معنى الاستبداد، في اللغة العربية، هو الانفراد (بالشيء)، يكون الانفراد بالحكم استبداداً به، وهذا هو المعنى الذي درج المفكّرون على قصده في استعمالهم كلمة (استبداد)، في أثناء حديثهم عن أسلوب مستهجن للحكم.

إنّ الانفراد بالحكم يرادفه (Autarchy)[3] ، وهو لا يختلف كثيرا عن الحكم

---

(1) إبراهيم أنيس، وآخرون، **المعجم الوسيط**، مج 1 مادة (بدد)، ص 42، عم 3.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مج 3، مادة (بدد)، ص 81، عم 1.

(3) هو النظام السياسي الذي تكون فيه القوانين تابعةً لإرادة رجل واحد، فإذا تولّى الحكم بنفسه =

المطلق (Absolutism)[1] كلمة (Despotism) التي وُضعت إزاء (استبداديّة)[2]، والتي نُقلت عن الانكليزية وقريناتها الفرنسية والألمانية والإيطالية، فهي التي يظهر أنّها تعبِّر عن جوهر معنى (الاستبداد) الذي نعنيه، والذي كان هو المقصود عند بعض المفكّرين العرب في العصر الحديث، وإن كان بدرجات مختلفة من الوعي بمدى امتداد الاستبداد من أسلوب طاغ في الحكم (Tyranny) وحسب، إلى كونه صيغة استبدادية للحياة في الدولة كلّها (Despotism). إلاّ أنّ هذه الأخيرة يبدو أنّها ليست المصطلح، الكامل الدلالة، المستخدم لدى المفكّرين العرب، إذ ثمّة كلمات أخرى مكافئة لها، بشكل أو بآخر، مثل كلمة الدكتاتورية (Dictatorship)[3] التي نجدها أوسع انتشاراً منذ عهد اليونان القدماء. أما كلمة الطغيان (Tyranny) التي تعني استبداد الحاكم الذي يبني سياسته على العنف، فهي تشير، في أغلب الأحيان، إلى ما يُفهم من الاستبداد عينه[4]. وكثيراً ما استخدم العرب كلمات (الظلم والتعسف والفساد...) للدلالة على ما يُفهم من الاستبداد، وهي كلمات عربية اشتُق معظمها من القرآن الكريم، ومع ذلك فمن الملاحظ أنّ هذه الكلمات لم تكن تُستعمل إلاّ لوصف نوع الحكم، ولم تتطرق إلى وصف الدولة بعناصرها كاملة(*). ومن المرجّح أن الفاصل بين تلك الكلمات كلّها هو خيط رفيع جداً لا يمكن ملاحظته إلاّ عن طريق التجريد والنظر العلمي وحده (في تفاصيل اللغة)(**)، لأنّ الواقع يدلّنا على جوهرية الأمر متجاوزاً شكليّته: فما من حكم مطلق (Absolutism) إلا ويصبح استبدادياً بخطوة واحدة تستدعيها لامشروطيته، وما من استبداد يستغني عن العنف لفرض مشيئته ما دام غير مراقب، فيتحوّل بالضرورة إلى طغيان (Tyranny).

= ولم يكن عليه رقيب سمّي حاكماً بأمره (Autocrate) أو حُكم الواحد. ينظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج 1، ص 489.

(1) ينظر: أحمد بدوي، **معجم علم الاجتماع**، جدول المصطلحات.

(2) ينظر: نديم وأسامة مرعشلي، **الصحاح**، ص 57.

(3) «دكتاتور: أصلاً: حاكم روماني، معين لحكم ولاية في وقت الأزمة، وتشير الآن إلى الحاكم المطلق أو الأوتوقراطي». بإشراف: محمد شفيق غربال، **المؤسسة العربية الميسرة**، المجلد الأول، ص 799، عم 2.

(4) ساعدنا على هذا الفهم، التطور الدلالي للكلمات في قاموس:
Webster, **Third New International Dictionary of The English.**

(*) كثيراً ما يُخلط بين (الحكومة) و(الدولة)، مع أنهما يدلاّن على شيئين مختلفين.

(**) فكثيراً ما تترادف كلمات مثل: Tyranny = Dictatoship = Despotism = Absolutism.

يصف لنا أفلاطون (Plato)[1] ذلك التحوّل الحتمي بقوله: (إن المستبد يستولي على السلطة بالقوّة ويمارسها بالعنف، بعد ذلك يسعى أوّلاً إلى التخلّص من أخطر أخصامه، ويُكثر من الوعود، ويبدأ بتقسيم الأراضي ممّا يجعله شعبياً ومحبوباً، وهو ما ينفكّ يفتعل حروباً ليظلّ الشعب بحاجة دائمة إلى قائد. وهذه الحروب تُفقِر المواطنين من خلال ما يدفعونه من ضرائب باهظة، فيضطرون إلى زيادة ساعات العمل مما لا يدع لديهم وقتاً للتآمر على المستبد. والحرب تساعده على التخلّص من معارضي سياسته، حيث يقدّمهم إلى الصفوف الأولى في المعركة. إنّ ذلك كلّه يدعو إلى استياء الجماهير، حتى أعوانه الذين رفعوه إلى السلطة، وهنا لا يجد أمامه إلاّ القضاء على المعارضة بما يملكه من وسائل العنف والقوّة، فيزيد من تسلّحه، ومن حرسه الخاص من المرتزقة، ممّا يتطلّب نفقات طائلة، فيلجأ المستبد إلى مزيد من نهب خزائن الشعب، الذي يدرك ـ بعد فوات الأوان ـ أنه وُضع في حالة استعباد مسيَّس. فحكم القسوة، والإجرام، وضيق الحظيرة، وقلّة الصبر على الآراء المخالفة؛ طبيعة ملازمة للحكومة المستبدة، ولا تلبث أن تنتشر هذه الطبائع في الدولة كلّها وتعمّ العلاقاتُ الاستبداديّة المجتمعَ بهيئاته جميعها.

2 ـ الاستبداد في الفكر:

أدرك بعض المفكرين طبيعة الاستبداد، بينما تلقّف آخرون طُعم السلطة فغرقوا في دوّامتها. ولم يخلُ الأمر من مؤلّهي الممالك ومنظّري الملوك، إلا أنّه لا يعنينا ـ هنا ـ أن نبحث مواقفهم، بقدر ما يهمّنا أن نعرف كيف فهموا الاستبداد. بالطبع لن نتمكّن أن نسبر غَور فهم الجميع، وحسبنا أن نقف عند أهم المحطّات متأمّلين مجمل فحوى الاستبداد، منذ الفلاسفة الأُوَل حتّى مطلع العصر الحديث.

يفرّق (كسينوفون)[*] بين المَلك والطّاغية بحيث أنه يرضى عن الأوّل ويرفض الثّاني معرّفاً إيّاه بأنه الحاكم الذي لا تستند سلطته إلى قوانين ولا تحوز على الرضى الشعبي، بينما يحكم الملك حكماً دستورياً برضى الشعب. لكن (كسينوفون) لا يشترط قانوناً محدداً على الملك، ولا يسمّي من يضع القوانين.

(1) ينظر: **الجمهورية**، الكتاب التاسع، ص 260 - 273.

(*) كسينوفون (Xenophon) نحو (427 - 355 ق.م).

ويبدو أنّ مقياس الفرق عنده بين الملك والطاغية هو رضى الشعب، في حين تُركت مسألة القانون كإجراء شكلي في النهاية. وهذا سمح للملوك التالين بأن يحكموا وفق دستور يضعونه بحسب أهوائهم ومصالحهم. ويجيز كسينوفون انقلاب الطاغية إلى مَلك حين يجعل همّه الوحيد مصلحة رعاياه فيتغلّب على المعايب المادية والأخلاقية للنظام الذي يجسّده[1].

على هذه النيّات الطيّبة يعتمد (أفلاطون) في جمهوريته، فبعد التدريب الطويل والشاق، وبعد الاختبارات الكثيرة التي يمر بها من سيحكم الجمهورية، تُترك الأمور لإرادته، التي لا بُدّ أن تريد العدل، بعد أن تَجرَّد من ملكيته، واستطاع اجتياز كل الامتحانات بنجاح إلى أن صار فيلسوفاً. إن مثل هذا الشخص، بحسب رأي أفلاطون، لا بد أن يكون حكمه صالحاً، على عكس حكم الفرد المستبد الذي لا يحدّه شيء، والذي يشكّل حكمه كارثة على مواطنيه[2].

أما الطغيان عند (أرسطو) فهو حكومة الفرد الظالم، إذ تكون غايته المصلحة الشخصية لا مصلحة المحكومين. إن أرسطو يقبل أي نظام إلاّ الطغيان المفرط والملكية التي لا بد أن تتحوّل إلى استبداد، معتمدة على القوة[3].

إلا أن هذا الدرس لم يُحفظ جيّداً مما جعل (شيشرون) يشير إلى إيثاره الملكية نظاماً، ويرتئي رجلاً فاضلاً وحكيماً يكون بمنزلة الوصي عليها.

وتمرّ فترة من الزمن إلى أن يحاول منظّرو الاستبداد الاستعانة بتأويلات تغالط المسيحية لتسويغ ممارسة الحكم التعسّفي، وصياغة الاستبداد الكنسي. فقد استند بعض الباباوات إلى نظرية (الحق الإلهي Divine Right)، التي تقول إن الحكم لله وهو يختار من يشاء ليصبح حاكماً بأمره، وذلك ليتسنّى لهم الاحتفاظ بمصدر الحق الذي يجسّده البابا. ثم حلّت نظرية (العناية الإلهية Providence)، التي روّجت الاعتقاد بأن عناية الله هي التي تضع أحد الأفراد في سدّة الحكم بدون تدخّل من البابا، مستندة إلى فلسفة الجبر التي سادت أوروبة حتى القرن السادس عشر الميلادي، والتي تقول إن أعمال الناس كلّها محددة

(1) ينظر: جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية**، ج 1، ص 48 - 49.
(2) ينظر: أفلاطون، **الجمهورية**، ص 234 - 260.
(3) ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط 1970، ص 205.

سلفاً بإرادة الله ولا خيار لهم فيها، وأسندت أعمال الشر إلى الشيطان.

ومما تجب ملاحظته أن ذلك لم يكن استبداداً دينياً بقدر ما كان سياسياً متلبّساً ثياب الدين. فقد قام نزاع بين سلطة الامبراطورية وسلطة الكنيسة (ممثّلةً بالبابا) حول من تكون له السيطرة على الآخر في شؤون الحكم. وبانتهاء الصراع بين الحكم المدني والسيطرة الكنسيّة، وظهور سيادة القانون، برز (مكيافيلي).

إنّ أهم خصوصيات الطرح السياسي لمكيافيلي تجنّبه مفاهيم الأخلاق وأحكام القيم. لقد ابتعد عن حلم الجمهوريات والمدن الفاضلة والعادلة محاولاً دراسة ممارسة الأمير الفعليّة، كما يدّعي هو نفسه.

انتقد مكيافيلي الكنيسة بحجّة أنّها تعلّم مبادىء متعالية لترسم مجد السماء، على حين أنه لم يكن يرغب إلاّ في مجد الأرض. لذلك نصّب (الأمير) ليكون له القول الفصل في ما يتعلّق بدولته، ونصح له بأن يقدّر وحده الأوضاع الطارئة التي يجب عليه أن يكون شرّيراً فيها ليحافظ على منصبه. «من الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلّم كيف يبتعد عن الطيبة والخير»[1]، من دون أن يبالي بما يقوله الآخرون عنه، ما دام هدفه أن يوحّد الرعايا على طاعته، وذلك يكون بالاجتماع على حب الأمير تارة، وعلى الخوف منه أحياناً أخرى. يقول مكيافيلي لأميره: «من الواجب أن يخافك النّاس وأن يحبّوك، ولكن لما كان من العسير أن تجمع بين الأمرين فإن من الأفضل أن يخافوك على أن يحبّوك»[2]. وعلى هذه الفلسفة اعتمد (كرومويل) حين قال:

«تسعة مواطنين من أصل عشرة يكرهونني؟

ـ ما أهمية ذلك إن كان العاشر وحده مسلّحاً...»[3].

لكنّ الرجل الذي جاء بعد مكيافيلي لم يرغب في سفور صاحبه، بل آثر أن يقيّد الاستبداد بالأخلاق الطبيعية التي تتميّز بضرورة خضوع الفرد للدولة. وقد كان (بودان) يدافع عن الاستبداد الملكي، ففي عام 1576م نشر كتاباً عن الجمهورية أكّد فيه أن الاستبداد الفردي المطلق هو النظام الذي يتّفق مع القانون

(1) مكيافيلي، **الأمير**، باب 15، ص 136.

(2) مكيافيلي، **الأمير**، باب 17، ص 143 - 144.

(3) عن: دوفرجيه، **في الدكتاتورية**، ص 23.

الطبيعي، ذلك لأن الطبيعة قد شكّلت أوّل مجتمع في صورة الأسرة. ومن هنا فعلى الأفراد في الدولة أن يَكِلوا السيادة إلى فرد واحد منهم لتحقيق الدولة الطبيعية، وبما أنّ السلطة لا تتجزأ فلا بُدّ من إعطائه السلطة كاملة من غير أن يكون من حقّهم سحبها بعد ذلك[1]. وباعتراف بودان بهذه السلطة المطلقة، وعدّها شرعيّة، وتفريقها عن الاستبداد التعسّفي، أسس للاستبداد شرعيته المستندة إلى القانون.

أمّا (توماس هوبز) فقد وقف أحد كتبه المهمّة والأساسيّة من أجل الدفاع عن سلطة الملك المطلقة في وجه البرلمان، ثم ألّف كتابه الآخَر الذي يحمل فكره السياسي[2].

يرى هوبز (Hobbes) أن النظام السياسي أمر اصطلاحي لأن الإنسان قد أوجَدَهُ، وطبيعي لأن الإنسان صنعه وفقاً لميوله الطبيعية، «إن الإنسان كائن شرير بطبعه، يتحرّك وفق مصلحته الذاتية، وهو لا يذعن إلا إذا خاف «الإنسان للإنسان ذئب، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حرب ضد المجموع»، فالحياة مجال للبطش عند الأقوياء، ومجال للخداع عند الضعفاء. وهكذا نشأت فكرة العقد السياسي لحلّ النزاع، بحيث نقل الناس إرادتهم إلى إرادة فرد واحد منهم (أو جماعة) لا يتخلّى عن تلك الإرادة، ليحقق العدل والسلام. والحاكم يملك السلطات كلّها ليحقق إرادته، التي هي إرادة المواطنين كلّهم، عن طريق فرض احترام العقد بالتهديد بالعقاب. وسلطة الحاكم مطلقة، لأنه بدون مثل هذه القوة غير المحدودة، لا يمكن أن يقام عدل. وهو ليس طرفاً في العقد، وإنما كل واحد من المواطنين يتعاقد مع الآخر على تفويض الأمر لشخص واحد، بمجرد تولّيه الأمر يسقط حق مساءلته، فالتعاقد يتم بين المحكومين، والحاكم ليس إلا طرفاً قَبِلَ بتعاقدهم، فهو ليس ملزماً تجاههم بشيء. وينتج من ذلك عدم جواز العصيان ولا مقاومة الحاكم مهما كان مستبدًا، ولا يحق لأحد مناقشة القوانين التي تصدر عنه، لأن الخضوع التام لصاحب السلطة هو شرط السلام. وانطلاقاً من

(1) ينظر: مكيافلي، **الأمير**، تعقيب فاروق سعد، ص 253 - 254.

(2) أما كتابا هوبز المشار إليهما فهما: **عناصر القانون الطبيعي والسياسي و لاوياثان** (Liviathan) معناها التنين وهو وحش متعدد الرؤوس ورد ذكره في العهد القديم، وهو عند هوبز رمز الدولة الحديثة التي يقيمها الأفراد لتكون أقوى من كل واحد منهم.

ينظر أيضاً حول هوبز: جان توشار. **تاريخ الأفكار السياسية**، ج 1، ص 471 وما بعدها.

اعتقاد هوبز بالعدالة الأصيلة في القانون فقد عدّ أن القوانين التي تصدرها السلطة لا يمكن إلاّ أن تكون عادلة)[1].

من ذلك تبدو أفكار هوبز مذهباً تسويغياً للاستبداد والحكم المطلق، فالعقد الذي شرحه، ودعّمه بالحجج، أفضى إلى تسويغ النزعة الاستبدادية المطلقة حين جعل مشيئة الحاكم فوق كل قانون. وهذا ما يكشف عنه (سبينوزا) حين يقول في مطوّله السياسي:

«ضع على رأس الحكم فرداً، وثق بأنه سيحسن بالدرجة الأولى خدمة مصالحه. وضع على رأس الحكم طبقة، وثق بأن الطبقة ستحسن تدبير أمورها، وخدمة مصالحها. ولكن اجعل الشعب هو المسؤول عن نفسه، وتدبير أمره، وثق بأنه سيخدم نفسه، أكثر من أي حاكم غيره»[2]. إن في هذا النص فكرتين: الأولى، إنّ من يحكم يحكم لصالحه ولا يمكنه أن يكون عادلاً لأنه يمسك بزمام السلطة وحسب؛ الثانية، إنّ الشعب قادر على خدمة مصالحه وليس غوغائياً. ويقرّر سبينوزا أنه «كلّما زاد قدر ما يتمتع به الأفراد في الدولة من حرية ومساواة، زاد حظ الدولة نفسها من الاتحاد والقوة»[3].

بينما اتسم تفكير (لوك) بروح الفردية «إن لوك يرفض نظرية هوبز في الملكية المطلقة، لأنه يرى في الحكومة الاستبدادية عوداً إلى الحالة الطبيعية السابقة على كل نظام مدني أو سياسي [... و...] يقرر أن لكل سلطة حدوداً، وأن حد كل سلطة إنما هو الواجب»[4] فهو يسلّم بوجود قوانين طبيعية للسياسة والأخلاق، ويحاول أن يجد مسوّغاً أخلاقياً للحكم. إن محور فلسفة لوك السياسية هو أن الحكومة مسؤولة تجاه الشعب، وسلطتها مقيّدة بالتزام واجباتها، لكنه، حين أسند النظام البرلماني إلى الإرادة الشعبيّة، قصَر حق الأغلبية على اختيار

(1) ينظر: مكيافيلي، **الأمير**، تعقيب فاروق سعد، ص 256.
أيضاً: جورج زيناتي «المدلول الحضاري لفلسفة هوبز السياسية» في **الفكر العربي**، عدد 22، ص 392 - 397.

(2) عن: حافظ الجمالي «المشكلات العرضية والمشكلات البنيوية في المسرح القومي» في **الوحدة**، سنة أولى، عدد 9 ,1985، ص 120.

(3) عن: زكريا ابراهيم. **مشكلة الحرية**، ص 259.

(4) زكريا ابراهيم، **م.س**، ص 265.

أعضاء البرلمان، الذي هو حكم على المالكين.

ومع (مونتسكيو) يفقد الاستبداد شرعيته، إذ يعدّه النموذج الوحيد المرفوض من أنماط الحكم. وطبيعة هذا النمط هي أن واحداً يحكم بحسب نزواته، من دون قوانين أو قواعد، ومبدؤه الخوف، إذ يعامل المستبد رعاياه كالبهائم[1]. إن مونتسكيو يقرر أنه «لا بد من الخوف في الحكومة المستبدة»[2] التي «تستلزم... طاعة متناهية»[3] وترفض أي نقاش حول قراراتها، ولا تبالي إلاّ بإنفاذ رغباتها، مهما كان ثمن ذلك باهظاً على غيرها، حتى «إذا ما أراد هَمَجُ لِوزِيانة نَيْلَ ثمرة قطعوا الشجرة من أسفلها واقتطفوا الثمرة، فهذه هي الحكومة المستبدّة»[4].

ويشرح (روسو) ما يُقصد بالطاغية لدى الإغريق: «هو ملك يحكم بعنف دون مبالاة بالعدالة والقوانين، هو فرد يستأثر بالسلطة الملكيّة دون أن يكون له فيها وجه حق»[5]. إلا إنّه، بدوره، يفرّق بين الطاغية والمستبد: «إطلاقاً لأسماء مختلفة على أمور مختلفة فإنني أسمّي طاغية مغتصب السلطة الملكيّة ومستبدًا مغتصب السلطة السيادية. فالطاغية هو من يتدخّل ضد القوانين ليحكم وفقاً للقوانين، والمستبد هو من يضع نفسه فوق القوانين نفسها. وهكذا يمكن للطاغية أن لا يكون مستبداً، لكن المستبد يكون دائماً طاغية»[6].

لكنه يبدو لنا أنّ اسم الطاغية المقترن دائماً باستخدام العنف ينفي إمكانية أي تقيّد للحاكم بالقوانين، بل على العكس من تصوّر روسو: إن الطغيان مرحلة تتبع الاستبداد في الحكم لترسّخ استمراره، وقد رأينا الواقع يثبت أن الاسمَين يفضيان إلى معنى واحد هو الحكم اللاشرعي الذي لا تقيّده سوى مشيئة الحاكم، إن صح تسمية ذلك تقييداً.

---

(1) ينظر: مونتسكيو، **روح الشرائع**، مج 1، ص 20 - 35. أيضاً: جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية**، ج 2، ص 29.

(2) مونتسكيو، م.س، مج 1، ص 47.

(3) مونتسكيو، م.ن، مج 1، ص 48.

(4) مونتسكيو، **روح الشرائع**، مج 1، ص 91.

(5) روسو، **العقد الاجتماعي**، ص 143.

(6) م.ن، ص 144.

من الملاحظ ـ حتى الآن ـ أن الكلام يجري على الاستبداد السياسي فقط، ولم يتم فهمه إلاّ بهذا المعنى، ما عدا استثناءات بسيطة جاءت ملاحظات شاردة. حتى إن التقارب اللغوي بين الكلمات، الدالّة على الاستبداد، كان التباحث فيها يجري بالمعنى السياسي للكلمة، بينما تُرك المعنى: الفكري، والاقتصادي، والعلاقاتي، والشخصي. . . للاستبداد من غير تفصيل. حتى مع أوائل القرن التاسع عشر الميلادي فإن الحديث عن أنواع الاستبداد وأشكاله لم يكن بقصد الوقفات التأمّلية، بل سرعان ما يفضي الحديث عنه إلى حديث سياسي.

الاستبداد في الفكر العربي: (حتى فجر اليقظة العربية الحديثة)

أمّا مساهمة العرب في فهم الاستبداد، وفي مناهضته، فقد كانت مساهمة ضئيلة ومتأخرة نسبيًا، بالرغم من إرهاصاتهم السابقة في هذا المجال. كانت المسألة تُعالج من وجهة نظر تحاول دفع الظلم بالمناداة للعودة إلى حظيرة الشرع ـ القانون، ولم يكن الاستبداد ليدرك إلاّ بتلمّس غامض في ممارسات الأمويين والعباسيين. إلى أن استبدّ الأتراك العثمانيون بالسلطة، استبداداً سافراً، وتطوّر الوعي بحيث أصبح من الممكن التفريق بين ما هو ديني وبين ما هو سياسي. وقد تزامن ذلك مع دخول مفاهيم الحرية السياسية وأفكار مقاومة الاستبداد مع الاجتياح الأوروبي والبعثات العربية في أنحاء البلاد، فانبرى عدد من المفكرين العرب يناهض أشكال القمع والاستعباد، وإن جرى ذلك ـ في البداية ـ باستحياء. لقد كان الخلفاء الراشدون يعدّون أنفسهم خلفاء النبي في تسيير شؤون الرعيّة، وخطَبهم علاوة على ممارساتهم، تدلّ على ذلك. فهذا (أبو بكر) في خطبة له يقول: «أيّها الناس، إنّي قد وليّت عليكم، ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حقّ فأعينوني، وإنْ رأيتموني على باطل فسدّدوني. . .)[1]. ولما انتزع (معاوية) الخلافة من علي بدأ أنصاره يطالبون بإعادتها إليه زاعمين أنّها حق إلهي، وصار هذا القول، بعد ذلك أصلاً من أصول العقيدة عند الشيعة. لكنّ في المسلمين من لا يوافق على كون الخلافة منصباً يُنيب فيه الله أحداً من عباده عنه، بل يرون أنّ أمرها منوط بالمسلمين كافةً، يختارون لها من يجدونه أهلاً للقيام بشؤونهم العامّة[2]. لكنّ الذي حدث مع توسّع الفتوحات الإسلامية هو دخول جماعات

(1) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 4، ص 59.
وبخصوص الخطب ينظر: م.ن، باب فرش كتاب الخطب، ج 4، ص 57 - 155.

(2) ينظر: حسين مروه، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، ص 389 - 399.

مختلفة الأجناس والثقافات، وبدأت تتبلور مجموعة أفكار سياسية مكوّنة من:

1 ـ التقاليد القبَلية السابقة على الإسلام.
2 ـ النظريات السياسية الهيلنستية والفارسية.

فضلاً عن الأفكار السياسية الإسلامية الأولى. فتشكّلت ثلاث صيغ أساسية تنص جميعها على تطبيق الشريعة، والمحافظة على الإسلام، والدفاع عن مذهب أهل السنّة والجماعة ضد الانحراف:

ـ الأولى هي صيغة الفقهاء التي تتكوّن من آيات القرآن الكريم التي تتعلق بالفكر السياسي، ثمّ سنّة الرسول، ثم ممارسات الخلفاء الرّاشدين، ومن تفسير تلك الأصول في ضوء التطوّرات اللاحقة؛ مع الإيمان بأنّ الله هو الذي يهدي الأمّة وبأن الأمّة لا تجتمع على ضلال.

ـ والثانية وضعها رجال الإدارة وموجّهو الحكّام والولاة، وهي تؤكّد الحق الإلهي في الحكم، وتهتم بممارسات السياسة أكثر من نظرياتها، وتمزج قواعد الحكم الإسلامي بتقاليد الفرس في المُلك.

ـ أمّا الثالثة فهي الصيغة التي وضعها الفلاسفة، وتدين بالكثير للفلسفة اليونانية، وتوحّد بين الإمام والمَلك والفيلسوف.

وعلى الصيغة الثانية اعتمد الأمويون في توطيد حكمهم، مستندين إلى النزعة الجبرية التي تقول: «إن الإنسان ليس يقدر على كل شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنّما هو مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا اختيار، وإنّما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتُنسب إليه الأفعال مجازاً كما تُنسب إلى الجمادات»[1]. ورأوا أنها تساعدهم في تنفيذ مآربهم السياسية، لذلك بثّوا روح الجبرية على ألسنة شعرائهم، يقول ثابت قطنة:

وَمَا قَضَى اللهُ مِنْ أَمرٍ فليسَ لَهُ ... ردٌّ وما يَقْضِ مِنْ شيءٍ يَكُنْ رَشَدا
كُلُّ الخَوارِجِ مُخْطِئٌ في مَقَالَتِهِ ... وَلو تَعبَّدَ فيما قَالَ واجْتَهَدا[2]

وهنا إشارة واضحة إلى الجبرية التي تعتقد أنّ حرية الإنسان معطّلة أمام

(1) ينظر: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**. ج 3، ص 44-61.
(2) يُنظر: شوقي ضيف، **التطور والتجديد في الشعر الأموي**، ص 76.

القدر. يقول أنصار الجبر: (لو افترضنا أن الإنسان موجِدٌ لفعله، وخالق لها، فقد سلّمنا بأنّ ثمّة أفعالاً لا تجري على مشيئة الله واختياره، وبالتالي فقد قلنا بوجود خالق آخر غير الله)[1]. فلا بُدّ إذاً أن يكون الإنسان مسيّراً غير مخيّر. وهذا ما يريده الحكّام، إذ به يصبح الناس على اعتقاد بأن حكم بني أميّة، مهما ظَلموا، قدر لا يمكن معارضته.

ففي العصر الأموي ساد الحكم المدني باسم الدين، حيث أضحت الخلافة في عهد الأمويين أقرب إلى السياسة منها إلى الدين؛ واستحالت، على يد معاوية، إلى مُلك موروث[2]، متأثرة في ذلك بالنظام الذي كان سائداً في الدولتين: البيزنطية والفارسية.

لقد استعمل الأمويّون لفظ (الوالي) و(الأمير) بدلاً من (العامل) دلالة على السلطة التي أصبح يتمتّع بها العمال، فبدأ استبداد الولاة مع (الحَجّاج) الذي استعمله (عبد الملك بن مروان) فاضطهد الموالي، مما ساعد على سقوط الحكم الأموي الذي وجد نفسه مفتقِراً إلى حجّة يتذرّع بها لإثبات شرعية خلافته، بعد تخلّيه عن الشورى وقيام معارضة عنيفة في وجهة، فراح يستعين بالشعراء.

ومن أهم خصائص الخلافة الأموية:

1 ـ حكم الفرد والبعد عن الشورى وعدم مسؤولية الخليفة أمام الشعب.

2 ـ الحكم الوراثي وانحصار الخلافة في البيت الأموي.

3 ـ تصرّف الخليفة بأموال الدولة لصالح حكمه.

4 ـ التمييز بين المواطنين.

5 ـ قلب الخلافة إلى مُلك دنيوي ينغمس فيه الخليفة في مظاهر الترف واللهو.

6 ـ الاعتماد على القوّة والبطش في توطيد المُلك ومحاربة الخصوم.

فالحكومات الأمويّة والعباسيّة هي أنظمة طغيان، حيث لم يكن للشعب حق الحد من سلطة الحاكم لأنّه غير مسؤول أمام أحد[*] «وكانت نظرية الحق

---

(1) ينظر: ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص 136.

(2) ينظر كيف عهد بالخلافة إلى ابنه: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 219 - 220.

(*) وقد كان أئمة العصور الباكرة يقولون: إن واجب طاعة الحاكم يبقى قائماً ما دام الحاكم لا يأمر بما يخالف الشريعة، ثم جرى تحويل الطاعة إلى واجب مطلق على يد الشيعة. التي ترى أن السلطة انتقلت من (محمد) إلى (علي)، ثم إلى المتحدّرين منه، ناسبة إلى أعضاء هذه =

الإلهي أو الحق المقدّس للملوك نظرية معترفاً بها منذ العهد العباسي، كما اعتُرف بها بعد ذلك في أمم أوروبا المسيحية»[1] وقد حاول الحكّام العباسيون الاستناد إلى نظرية الحق الإلهي مثل أسلافهم من الأمويين[2]. فهذا أبو جعفر المنصور يقول في خطبة له بمكة: «أيها الناس إنّما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته» والأمثلة على ذلك أكثر من أن نتمكّن من حصرها في مثل هذه الرسالة. والمهم - هنا - أنه على منوال الأمويين قد سار العباسيون (750 - 1258م) الذين كثر في فترة حكمهم الامتزاج بين العرب والموالي، واختلطت ثقافات الشعوب في فكر العرب وفي ممارساتهم العامّة، مما زاد في تسرّب العادات البيزنطية والفارسية والجاهلية، فنشب صراع أدّى إلى ظهور الشعوبيّة وظهور علم الكلام.

مع العباسيين ونشر أفكار الموالي، دخل الفرس والترك في الحكم، ولمّا قوي نفوذ الأتراك، في عهد المتوكّل أضحى الخليفة، كالأسير في أيديهم.

وابتداءً من القرن التاسع بدأت وحدة الإسلام تتفكك، واكتظّت البلاد بجنود المرتزقة من الأتراك الذين اعتمد عليهم العباسيون، مما أدّى، فضلاً عن عوامل أخرى، إلى نشوء دويلات مستقلّة. فالموالي حاولوا استعادة مجدهم الفارسي، وقامت حركات (منها: القرامطة والبرامكة...) وكثر نفوذ الأجانب، وانتشر نظام ولاية العهد. على الصعيد الفكري حاول المعتزلة الوقوف ضد الظلم «لا يحل لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة وولاة الجور إذا وجد أعواناً، وغلب على ظنه أنّه يتمكّن من منعهم من الجور»[3] فكانوا ينادون بوجوب الضرب على يد

= السلسلة، وهم الأئمة لا السلطة السياسية فحسب، بل العصمة في تأويل القرآن أيضاً. ولمواجهة آراء الشيعة روّج الأمويون فكرة الحقّ الإلهي في الخلافة.

(1) محمد حسين هيكل، **الحكومة الإسلامية**، ص 37.

(2) حول فكرة الحق الإلهي في الفكر العربي الإسلامي يُنظر:
- علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**، ص 4 و 9 - 10.
- محمد ضياء الدين الريّس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ص 22 و29 و104 و159 و168.
- مصطفى الخشاب، **النظريات والمذاهب السياسية**، ص 68 - 71.
- عبد الحميد متولي، **مبادىء نظام الحكم في الإسلام**، ص 551. وما بعدها.
- **المفصّل في القانون الدستوري**، ص 242.

(3) القاضي عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة)، **تثبيت دلائل النبوة**، ج 2، ص 574 - 575. عن: محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان**، ص 85.

الحاكم الظالم. وكان رأي الأشعرية هو «إن الإمام إنّما يُنَصّب لإقامة الأحكام. . . وهو في جميع ما يتولاّه وكيل الأمة ونائب عنها، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه»[1] فالحاكم مُلزَم بالقانون، وما هو إلاّ منفّذ له، والسيادة إنّما هي للأمة التي بيدها أن تنحّيه عن منصبه إذا خالف القانون. مع ذلك، كان الشائع في الفكر العربي ـ الإسلامي أن وجود حاكم، ولو كان فاسداً، أفضل من عدمه.

وحين دخلت الفلسفة الإغريقية تحوّلت المسألة من مصدر السلطة إلى كيفية ممارستها، حيث تأثّرت الإمامة بجمهورية (أفلاطون) وأخلاق (أرسطو)، فتحوّل السؤال إلى: مَن يحكم وماذا يفعل؟ الحاكم عند الإغريق هو الفيلسوف، أمّا في الإسلام فهو النبي، معتمداً على أساس المجتمع، منفّذاً إرادة الله.

وعلى يد (الفارابي) بدأت مرحلة توفيقية بين الدين والفلسفة في أثناء حديثه عن المدينة الفاضلة حيث طالب بالنبي ـ الفيلسوف، سواء أتوافرت صفاته في شخص واحد أم في أشخاص عدّة[2]. فأساس السلطة في المجتمع الحاجة إلى قانون يحقق العدل ويمنع الظلم، لذلك يرفض (الفارابي) المدينة الضالّة التي تقوم على القهر والغلبة حتى ليخيّل إلى كلّ كائن فيها أنّه أهل لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل[*]. ونادى (ابن سينا) في كتاب «**الشفاء**» بوجوب طاعة الإمام الذي يتمتع بحق إلهي في الحكم. وكذلك عرّف (الماوردي) الخلافة في «الأحكام السلطانية» بأنها ضرورة مستمدة من الشرع لا من العقل، فلا بُدّ من خليفة للنبي يخلفه في حراسة الدين والدنيا معاً، ورأى أنّ القرآن يفرض طاعة أولي الأمر، عل هذا لا يجوز الخروج على الخليفة، وعنوان كتابه يدلّ على تركّز السلطة في يد السلطان، فالدولة هي شخص الحاكم[3]. أما (الغزالي) فقد قال، بعد شرح واجب الطاعة للحاكم ولو كان ظالماً، إن على المطيع ألاّ يؤيّد الظلم بطاعته. . وطالب بالابتعاد عن بلاط الحاكم الظالم، وصدّه إمّا بالكلام. . أو بالصمت، ويرى «أن السلطان الظالم عليه أن يكفّ عن ولايته، وهو إمّا معزول

(1) أبو بكر الباقلاني، **التمهيد**، ص 53. عن: محمد عمارة، م.س، ص 85.
(2) ينظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**.
(*) هذه المدينة تقترب مما طالب به هوبز.
(3) **النظم والفلسفة والدين في الإسلام**، ص 16 - 23.

أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان»[1].

لنلاحظ أن الحديث ما زال يجري عن الحاكم الظالم، وكيفية رد المظالم، وهو، وإن كان يمسّ معنى الاستبداد إلاّ أنّ الكلمة لم تكن مستخدمة بعد.

بعد انقسام السلطة بين الخليفة العباسي والأمير التركي، وبعد تدمير بغداد على يد المغول (1258م)؛ أصبح الخليفة ظلاً في بلاط سلاطين المماليك في مصر، وحدث تغيير في المؤسسات السياسية. إذ غدا الحكم استيلاءً عسكرياً، والشرائعُ أوامرَ صادرة عن السلطان، ولُطِّف ذلك بمظاهر احترام الإسلام والخليفة والعلماء.

في الواقع، لم يكن الخليفة سوى قاعدة معنويّة للسلطان، فالسلطان، وقد استولى على الحكم، كان ينصّبه الخليفة رسميًا ثم يعترف به أعيان الشعب في حفلة البيعة الشكلية. ربما من هنا بدأ الاستبداد بمعناه الواسع، نسبيًا، ومن هنا بدأ تسويغه على يد (ابن تيمية) الذي أفتى بأنّ الحاكم يجب أن يسلب السلطة ويفرض العدل، وذلك في كتاب خصصه لتبيين فتواه. لقد جعل ابن تيمية من قوة الإكراه جوهر الحكم، وضرورة من ضرورات المجتمع تنشأ بفعل استيلاء، يضفي عليه عقد التشارك طابع الشرعية. فالحاكم، ولو كان ظالماً، خير من الفتنة وانحلال المجتمع، وللحاكم أن يفرض الطاعة على رعاياه «أدّوا إليهم حقّهم واسألوا الله حقكم»[2] فعلى الرعية إطاعة الحاكم، فإن ظلم واستبد، فما لهم إلاّ أن يرفعوا أيديهم إلى السماء بالدعاء. ومع ذلك فإن وظيفة الحاكم عند ابن تيمية هي أن يفرض شرائع عادلة مستمَدة من أوامر الله، وتستهدف خير الجماعة، فإنّ «كلّ ما خرج عن دعوة الإسلام والقرآن. . . فهو من عزاء الجاهلية»[3]. فلئن تجزّأت الخلافة إلى ممالك، فإنّ الانقسامات لا تنفي الوحدة الروحية. إنّ الملوك كالخلفاء لهم الحق في أن يُطاعوا، وعليهم أن يستشيروا العلماء وقادة الرأي، ويجب أن يتّسع مفهوم الشريعة ليشمل الظروف الحديثة لتصرّف الحاكم.

كان هذا هو رد الفعل عند ابن تيمية، على مظاهر الضعف والفساد الذي أصاب المجتمع، فأكّد ضرورة صلاح أولي الأمر لصلاح الأمّة، كما أكّد الشورى، ولكنْ من غير أن يقيّد الحاكم بها ويراقب تنفيذها. وتبعه (ابن قيم

---

(1) ينظر: العزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 2، ربع 4، فصل 5 و 6، ص 110 - 126.

(2) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص 29.

(3) ابن تيمية، م.ن، ص 104.

الجوزيّة) فكان لآرائهما أثر في حركات الإصلاح التالية.

أما رأي (ابن خلدون) فيتمثل بقوله: (عندما يتمدّن شعب تظهر فيهم سلطة سياسية، والقوة أساس السلطان، فلا يقوم مُلك إلاّ بالثورات وانتصار القوي على الضعيف، ونشوء الدول لا يتم إلاّ على سواعد القبائل. وهكذا فكل دولة تقوم على العنف الذي هو حالة طبيعية للإنسان، ولا تقوم سلطة على تعاقد، والتغلّب الملكي غاية العصبيّة وإذا بلغت العصبيّة إلى غايتها حصل للقبيلة المُلك، إمّا بالاستبداد أو بالمظاهرة)[1]. إذن فإمّا الحياة البدوية المتوحشة، وإمّا الخضوع لسلطان مطلق. أمّا إمكان قيام سلطة على أسس عقليّة فهذا ما ينفيه ابن خلدون. وهو ينظر إلى الخلافة من هذه الناحية، يقول «الخلافة هي حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها»[2]، فالخلافة عنده ليست عنصراً إيمانياً بقدر ما هي للمصلحة العامة، لحماية الدين وتنظيم المجتمع، ويجب أن تكون بيد أصحاب العصبية، إنّ الدولة العصبية، لدى ابن خلدون، تحمل سمتين أساسيتين هما: الاستبداد والعنف «وإنّما المُلك على الحقيقة لمن يستعبد الرعيّة ويجبي الأموال... ولا تكون فوق يده يد قاهرة»[3] فالدولة تكون محكومة باستبداد قبيلة واحدة، ثم في الطور الثاني تنقلب إلى دولة فرد واحد ينفرد بالسلطة والمُلك ويستبد، أمّا في الطور الأخير فيستبد بالدولة الموالي ومن وقع عليهم الاستبداد في الطور السابق.

بعد انتقال الخلافة إلى العثمانيين (1517م) أصبح الخليفة، الذي يجمع السلطات في يده، لقباً متوارثاً، اعتمده العثمانيون رمزاً للسلطة الدينية، كما تلقبوا بلقب السلطان رمزاً للسلطة المدنية. وكانت تلك المرحلة وقفاً في الفكر العربي إلى أن جاء (الطهطاوي) الذي قدّم أول فهم حديث للسياسة، ونقل التجربة السياسية الفرنسيّة في كتاب(*) شرحها فيه وفق رؤيته لها[4]. وأسهم في أهم المقولات السياسية العربية الحديثة كالحرية، والوطن، والتربية السياسية، والإدارة، ووظائف الحكم... فهم (الطهطاوي) طبيعة النهضة السياسية بتقدّم

---

(1) ينظر: ابن خلدون، **المقدمة**، فصل 17، ص 246 وما بعدها.

(2) ابن خلدون م. ن، ص 338.

(3) ابن خلدون، م.ن، ص 333.

(*) هو: تخليص الإبريز في تلخيص باريز.

(4) ينظر: الطهطاوي. **الأعمال الكاملة**، تحقيق. محمد عمارة، ج 2، ص 63 - 159.

القوّتين: الحاكمة والمحكومة، مميّزاً بين القوى: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، داعياً إلى ضرورة أن تكون دستورية. إلاّ أنه، بحكم علاقته مع (محمد علي) والي مصر، رأى أنّ الحكم في مصر لا يمكن أن يكون بيد الشعب، وقَبِل بسلطة الحاكم، لكنّه ألحّ على الحد الذي تضعه لها القواعد الأخلاقية، فالشريعة فوق الحاكم، ولا بُدّ أن يكون بين الحاكم والمحكوم علاقة حسن الطاعة وحسن الإرضاء «فالملك يتقلّد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين».[1] وهو يندّد بالملك الذي يستعبد رعيّته «إنّ الملوك الذين لا يهمهم سوى أن يرهبهم الناس، فيستعبدون رعاياهم لجعلها أكثر خضوعاً، إنّما هم وباء الجنس البشري»[2] فلا يحق للملك أن يمنع الناس حقوقهم «كل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخّص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه فيما يجوز فعله بدون وجه مرعي يُعدّ حرماناً له من حقّه، فما منعه من ذلك بدون وجه يكون متعدياً على حقوقه ومخالفاً لأحكام وطنه»[3]. إلاّ أنّ الطهطاوي لا يخبرنا من الذي يضع تلك المحظورات، هل هو الملك؟. والوجوه المرعية، هل يحددها الملك بحسب ما يرتئيه من قوانين، أم يحددها الشعب؟. إنّ الطهطاوي أهمل دور الشعب في المشاركة بالحكم، وطالب بحكم فرد «إنّ ولي الأمر هو رئيس أمّته، وصاحب النفوذ الأول في دولته... إنّه خليفة الله في أرضه، وإنّ حسابه على ربّه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه»[4]، فحكمه مستند إلى حق إلهي، ولا يمكن أن يراقبه أحد في ما يعمل. لقد كان الطهطاوي شجاعاً في (تخليص الابريز 1834م)، لكنّه تراجع في (مناهج الألباب 1869 م) أمام سلطة الحاكم ليجعله مسؤولاً أمام ذمّته، وأمام الله فقط، ولا مسؤولية عليه أمام الشعب، إلاّ أن الطهطاوي، بالرغم من ذلك، حاول التصدّي لنمط الحكم الشرقي في التفرد الاستبدادي بالسلطة، عن طريق إغراء الحاكم بحكم شعب من الأحرار «فمَن ملك أحراراً طائعين، كان خيراً ممّن يملك عبيداً مروعين»[5].

---

(1) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، ج 1، ص 352، ينظر أيضاً: الطهطاوي. **مناهج الألباب**، ص 351 - 368.

(2) الطهطاوي، م.س، ص 290.

(3) الطهطاوي، **المرشد الأمين**، ص 128. ينظر أيضاً: الطهطاوي، **مناهج الألباب**، ص 202.

(4) الطهطاوي، **مناهج الألباب**، ص 236. ينظر أيضاً: الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، ج 1، ص 161. والطهطاوي، **تخليص الإبريز**، ص 157.

(5) الطهطاوي، م.ن، ص 289.

من البيّن أن الطهطاوي لم يستطع التخلّص من فكرة (مملوكية الشعب) التي تتضمن معنى الخضوع للمملوك تجاه مالكه، مما جعل خير الدين التونسي يحاول أن يتخلّص منها فيما بعد.

إنّ (خير الدين التونسي) يُدين الاستبداد بالسلطة، ويرفض حكم الفرد «والمهم أن لا يُطلق أمر الوطن لإنسان واحد، كائناً من كان، وعلى أيّ حال كان»[1]. وينادي بضرورة تقيّد الحاكم بالشريعة، منزلة أو عقليّة، وبالمشورة من العلماء والأعيان لردعه عن عمل السوء. ويرى أن المصلحة العامة هي معيار الصلاح و«معلوم أن تصرّف الإمام في أحوال الرعية لا يخرج عن دائرة المصلحة»[2]. أمّا المصلحة الشخصيّة للحاكم فهي دليل الفساد «وقد ازدهرت الأمّة الإسلامية حين جرت سياستها على (مقتضيات المصلحة العامة)، وتأخرّت حين «تصرّف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية لا باعتبار مصلحة الدولة والرعية». والاستبداد هو عدم اعتبار رأي الجماعة، ومن هنا فهو الحكم تحت تأثير الهوى الشخصي والتصرّف بمقتضى الشهوات»[3]. إلاّ أن التونسي يجعل أهل الحلّ والعقد مجرّد مفوّضين للتصرّف باسم السلطان فيقع في ما لا يحبه.

بعد ذلك جرى تطوير مفهوم الاستبداد على يد (الأفغاني) حيث شرح رأيه قائلاً: «بالقوة المطلقة الاستبدادية، ولا عدل إلاّ مع القوّة المقيّدة»[4] فالاستبداد يعني غياب القوانين، حتّى وإن كانت هناك مجالس نيابيّة، فهذا لا يعني غياب الاستبداد «إن القوّة النيابيّة لأيّ أمّة كانت، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي، إلاّ إذا كانت من نفس الأمة. وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة لها فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها»[5]، فالمجلس النيابي الحقيقي يجب أن تشكّله الأمّة نفسها وإلاّ فهو مجرد مظهر شكلي لا قيمة فعلية له. فالاستبداد هو حكم الفرد الذي لا يُشرك الأمّة في الحكم، فيظلم ويستغل ولا يستند إلى قانون و«الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلاّ القانون الحق المؤسّس على دعائم العدل، الذي رضيه

(1) التونسي، **أقوم المسالك**، تحقيق معن زيادة، ص 130.

(2) التونسي، **أقوم المسالك** (المقدمة) طبعة تونس، 1867م، ص 17.

(3) عزت قرني، **العدالة والحرية**، ص 148 - 149.

(4) الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تحقيق. محمد عمارة، ص 21.

(5) الأفغاني، **م.س**، ص 473.

نفسه»[1] وما عدا ذلك يكون واقعاً تحت ضغط الاستبداد، ومحكوماً بملك لا يراعي القوانين والأفغاني يطالب باجتثاث الوباء، فالملك إذا حنث بقسمه وخان الدستور «فإمّا أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس»[2]. هكذا يجيز الأفغاني الثورة لدفع الاستبداد، فإمّا أن يتنازل المستبد عن الحكم وإمّا أن ينحى بالقوة.

أمّا (محمد عبده) فإنّه يفرّق بين الاستبداد والاستبداد المطلق، فيرفض الثاني ويقرّ الأول «إن الاستبداد المطلق ممنوع، منابذ لحكمة الله في تشريع الشرائع [...] فإنه نبذٌ للدين وأحكامه، وسعيٌ خلف الهوى ومذاهبه، وذهابٌ لخفض كلمة الله العليا، وخرق لإجماع السلف الصالح من المؤمنين، إذ لم يبيحوا في جميع أمورهم أن يتولّى عليهم مَن يخالف الكتاب والسنّة إلى أحكام شهوته وهواه»[3]. إلاّ أن الاستبداد لا يُرفع، برأيه، إلاّ بعد تكوين رأي عام يستحق الحياة السياسية الحرة. وهو، بانتظار ذلك، يطالب بالمستبد العادل «مستبدٌ يُكره المتناكرين على التعارف ويلجىء الأهل إلى التراجم.. «هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكّن من العدل، أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟»[4].

ومعلوم أنّ العدالة لا تتم إلاّ بمشاركة المحكومين في الشؤون السياسية، فضلاً عن مشاركتهم في كل ما يعنيهم أمره، فلا يمكن أن يجتمع النقيضان: التفرّد بالسلطة، والعدل الذي لا يتم إلاّ بالمشاركة. وهذا ما عبّر عنه (أديب اسحق) حين رأى أنّه لا يصح «تسمية الدولة المستبدة مطلقاً بدولة متمدّنة»[5]، وهو يعرّف الاستبداد على أنّه: «تصرف واحد من الجماعة بدمائهم، وأموالهم ومذاهبهم، بما يوجبه هواه، وما يقضي به رأيه، سواء كان ما يجري مخالفاً لمصلحتهم أو موافقاً لها»[6]. إنّ (أديب اسحق)، بهذا التعبير، يقطع الطريق على

(1) أوردها: عزت قرني، **العدالة والحرية، في الوثائق** يُنظر: ص 279 - 284. عن: جريدة مصر الصادرة بالإسكندرية، عدد /33/، سنة 1296هـ/ 1879م.
(2) الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، ص 11.
(3) محمد عبده «الشورى والاستبداد» **في حصاد الفكر العربي الحديث في قضية الحرية**، ص 106.
(4) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 1، ص 83.
(5) أديب إسحق «الاستبداد في الحرية» **في الدرر**، طبعة 1975، ص 69 - 72.
(6) أديب إسحق، **الدرر**، جمع وتقديم ناجي علوش، ص 90.

المستبدّين الذين يتذرّعون بمصلحة المواطنين لممارسة طغيانهم، والتصرّف وفق أهوائهم وآرائهم الشخصيّة.

أمّا الكواكبي فقد عرّف الاستبداد عموماً بأنه «غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة، أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة»[1] فهو استئثار المرء بالحقوق العامّة لنفسه، أما الاستبداد المقصود تحديداً فهو «استبداد الحكومات خاصة لأنها أعظم مظاهر أضراره التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة»، وهو «صفة للحكومة المطلقة العنان»[2]. كما أن توسّع الجهاز الحكومي يؤدي إلى زيادة عدد الذين يستبدّون بالقرارات تحت ستار حماية الدولة، ويزداد، بالتالي، عدد الذين ينبغي للمواطنين أن يطيعوهم. ولا ينفك الكواكبي يحارب الاستبداد مهيباً بقومه أن يهبوا لإزالته بأشكاله كلها، يقول: «يا قوم: هداكم الله، إلى متى هذا الشقاء المرير والناس في نعيم مقيم، وعز كريم أفلا تنظرون؟»[3]. ولكن قبل محاربة الاستبداد يطالب الكواكبي بتهيئة البديل حتى لا تمسي الثورة اندفاعاً يستبدل استبداداً بآخر أقسى وأشد من سابقه.

إننا، حتى الآن، نلاحظ أنّ الفكر العربي عرّف الاستبداد بأنّه غياب القانون والكف عن المشورة، وهذا ولا شك جانب مهم من جوانب فهم الاستبداد، لكنّه ليس الجانب الوحيد لأن الاستبداد كثيراً ما يظهر في ظل القانون مرتدياً ثوب المشورة المزيّفة والتداول المصطنع، وقد أدرك ذلك بعض مفكّرينا، وإنْ بدرجات متفاوتة من الوعي.

كما لم تغب عن أذهانهم أنواع الاستبداد (وإن بشكل ضبابي) مهما اختلفت أسماؤه. فقد لاحظوا التفاوت في الثروة بين أفراد الأمة، والفساد الاجتماعي القائم، وأشكال التسلط الفكري التي يمارسها بعض المتعممين، والشلل التربوي الذي أصاب المجتمع، وحظرَ كلّ أنواع الحرية وتسمياتها؛ لاحظوا ذلك كلّه، وأطلقوا عليه أسماء مختلفة وأوصافاً عدة، واتّفقوا على وجوب التغيير والإصلاح.

إنّ مفكّري اليقظة العربية، بدءًا من (الطهطاوي)، وإنْ اختلفت أساليبهم في الإصلاح، فقد اقتربوا كثيراً من وصف الداء بأنّه الاستبداد. وكان لا بد من بعض

---

(1) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص 21.

(2) م.ن، ص 22.

(3) م.ن، ص 122.

الوقت إلى أن يأتي الجيل الثاني للرواد الأوائل فيدفع بالفكرة قدماً لتصبح أكثر نضجاً ووعياً.

3 ـ **مفهوم الاستبداد**: (تلمّس تعريف الاستبداد من خلال خصائصه، في ضوء الفكر المعاصر)

إذا تساءلنا عن الصفات التي تقترن بالاسم (الاستبداد)، في الذهن، عند إطلاقه، نجد أنه حكم يدير ظهره لآراء الآخرين. وهذا يعني أنّ الاستبداد المقصود هو الاستبداد السياسي. أمّا إذا بحثنا عن الصفات الجوهرية الداخلة في التعريف فستقفز إلى الذهن مفردات: (إنسان ـ انفراد ـ هوى) أي أنّ أنساناً ما، ينفرد، بشيء ما، هو من حق الآخرين، ويتصرّف فيه تبعاً لهواه. وهو انفراد بالقوة سواء أكانت رأياً، أم كانت مالاً، أم كانت سلاحاً... إلى غير ذلك من أنواع القوّة؛ أو بحيازتها كلّها معاً. وكلّما زادت صفة على تلك الصفات الجوهرية، قلّ من ينطبق عليهم الاسم. وكلّما عرفنا صفة إضافية من صفات المنفرد، زادت معرفتنا بنوع استبداده. فإذا أضيفت كلمة حكم إلى الاستبداد عرفنا أنّه استبداد سياسي، فإذا أضفنا (الرأي) إلى الاسم قلنا إنّه استبداد فكري، وإذا أضفنا المال عرفنا أنّه استبداد اقتصادي...

وهكذا فإن للاستبداد أشكالاً كثيرة وامتداداً واسعاً، تبعاً لمن يصدر عنه لمن يصدر عنه الاستبداد أولاً، وتبعاً لمن يقع عليه ثانياً، ثم تبعاً للوسائل المستخدمة في ممارسته ثالثاً. فإذا كان من يقع عليه الاستبداد فرداً أو جماعة أو فئة أو طبقة أو كلهم مجتمعين، جاز تسمية ذلك استبداداً اجتماعياً، لأنّ الاستبداد إذا كان يحكم العلاقة بين اثنين فأكثر يكون اجتماعياً، مهما اختلفت مصادره ووسائله(*). فهو يشمل كلّ أشكال الاستبداد، مجتمعة أو متفرقة، لذلك فهو بعيد، عن التحديد، وغامض.

ولكي نتمكّن من التحليق في سماء واضحة فإننا سنحاول فهم ما يسمى بالاستبداد الاجتماعي من خلال تفصيل الحديث عن الاستبداد من حيث وسيلته؛ لأنّ الهيئات الصادر عنها سرعان ما تتوحد في الحكم، فالقوّة التغلّبية يمكنها الاستبداد بالفكر أو بالاقتصاد أو بالحكم عن طريق العنف، إلاّ أنّ القوة (العضلية ـ العددية) سرعان ما تُضلل أو تُشترى أو تُسيّس، فهي ليست إلاّ مُلحقاً تابعاً

(*) أما إذا وقع الاستبداد على دولة أخرى، بهيئاتها وفئاتها وحكومتها الوطنية، فهو استعمار. ومن يقع عليهم الاستبداد يقع روحياً ـ فكرياً، أو جسدياً ـ مادياً، أو كلّها معاً.

للاستبداد المسيطِر حقًا، كان لها في القديم سطوة، إلاّ أن قوة القبيلة العصبية سرعان ما أدرجت في التنظيم الجديد للمجتمع (الحكم). لقد تطوّرت أشكال التسلط إلى سيطرة الحكم، وما الحكم إلاّ مالك، بالدرجة الأولى، لوسائل الإكراه. كما يمكن لفئة من المفكّرين، أو الأثرياء، أو الحكّام؛ الاستبداد فكرياً أو اقتصادياً أو سياسياً. وبما أنّ الاستبداد، من حيث الهيئات الصادر عنها، لا يمكنه الاستمرار إلاّ إذا توحّد، لذلك فإنّ هذه الهيئات تجتمع كلّها، وتملك الأشياء كلّها، فيصبح الاستبداد واحداً، من حيث الهيئة الصادر عنها، ولا يكون أمامنا من سبيل للقبض على ما يبدو أنه زئبقي إلاّ تقسيم الاستبداد إلى مسائلة الأوّلية من حيث دراسة الوسائل، أو الأشياء، التي يستبدّ بها، ويستخدمها لإيقاع الاستبداد على الآخرين: هل هي الفكر، أو المال، أو السلطة السياسية التي يتبعها العسكر؟

الاستبداد الفكري:

بدايةً نجد لزاماً علينا أن نحدّد المقصود بالفكر، ونعدّد المسائل التي يمكن أن يطويها بين جناحيه، من غير أن يُعدّ ذلك نشازاً عن سياقه العام، ومن غير أن يكون ما يُدرج تحته حيازة غير شرعية لما هو من حق الآخرين.

الفكر ما ليس فعلاً مادياً يحدث في زمان ومكان بفعل فاعل فيؤثّر في مفعول تأثيراً ماديًا. إنّه فعلٌ ذهنيّ يتحرك في المعقولات، أو هو المعقولات إذا أردنا التدليل على الموضوع الذي تفكّر فيه النفس. فهو إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، ويُطلق على الظواهر المتعلّقة بالحياة العقلية من دو المادية، وهنا بيت القصيد.

فإذا كان الدين، في جانبه الروحي، عقائد ومشاعر، أي جملة من الإدراكات والاعتقادات. وكان العلم إدراكاً يتفق الناس في الحكم على مسائله، استناداً إلى علاقات موضوعيّة يُكشف عنها تدريجياً. وكانت التربية هي تنمية الشخصية (من النواحي الجسمية والخلقية والعقلية) عن طريق تعليم الإنسان كيفية استخدام ملكاته أحسن استخدام. إذا كان كلّ ذلك كذلك، فإن الإدراك هو ما يجمع تلك المسائل كلّها تحت قضية واحدة هي حركة في الفكر، وعمل فكري. إنّ كون هذه المسائل ظواهر فكرية يجعل جمعنا بينها أمراً ممكناً، في هذا العمل على الأقل.

إذاً، فإنّ كل استبداد باسم الدين أو العلم أو التربية يدخل في نطاق الاستبداد الفكري. إذ يتم التحكّم في عقول الناس عن طريق سلطة وسائل

الإعلام وسلطة البحث والتربية والتعليم، ومالكي زمام الإرشاد الديني؛ ولكنّ «عدم التسامح يبلغ أوجه مع النظم الدكتاتورية القائمة على عوامل تقنيّة، حيث تتبنى فئة صغيرة حاكمة مذهباً معيّناً هو ضد تفكير مجموعة المواطنين»[1]، وهذا الاستبداد، وإن كانت تمارسه فئة حاكمة، إلاّ أنه يبقى، مع ذلك، استبداداً فكّرياً قد تقوم به أي مؤسسة أخرى خارج المؤسسة السياسية. لذلك فإننا نفضّل أن نطلق عليه كلمة «الاستلاب» تمييزاً له من المصدر السياسي الأساسي للاستبداد.

الاستبداد الاقتصادي:

كما لا يجوز إنكار سلطة رأس المال حين يمكن لمجموعة ما أن تستغل المجتمع عن طريق الاستبداد بالثروة، حيث يشتري الأثرياء حياة الفقراء، عن طريق إرباكهم الدائم الضار في الركض وراء لقمة العيش، وهذا ما تنبّه إليه كثيرون من مفكري القرن التاسع عشر الميلادي ولا سيّما (ماركس). ولا نرى أنّنا نغالي إذا قلنا إنّ الاستبداد الاقتصادي يحجب التفكير ـ بطريقة غير مباشرة ـ مما يجعل الإنسان عبداً يرزح تحت استعباد مقنّع. إنّ الفقير، الذي يلاحظ (القصور) من حوله وهو لا يملك قوت يومه، يتألّم من هذا التفاوت الكبير بينه وبين سواه في تحصيل المال، بالرغم من أنه يعمل أكثر منهم. وهذا التفاوت لا يقتصر خلقه على فئة متخَمة بالثراء، بل تقوم به السلطة السياسية الاستبدادية أيضاً. لذلك، تمييزاً بين الاستبدادين، وتوضيحاً للاستبداد المالي الذي تصنعه أجهزة الحكم، فإننا نسمّيه «الاستغلال».

والاستبداد، الذي اتّفقنا على تسميته اجتماعياً كلّه (من حيث من يقع عليهم) والذي يرزح تحت سطوته من ندعوهم «المقهورين»، موجود في كل مكان، ابتداء من الأسرة التي تعطل (الأنا) لصالح (الأنا الأعلى) فيبدأ استبطان (Introspection) الطفل المحرَّمات ويساعد الأسرة في كبت دوافعه. ولا يكتفي المثل الأعلى الاجتماعي بذلك، بل يظل يمارس رقابة دائمة تشجّع قبول الإكراه، تصطنع النماذج، وتنمّي الشعور الدائم بالذنب، وتخلق قلق مديونية الإنسان لمحيطه. ويستمر الاستبداد في المدرسة متمثّلاً في صورة المعلّم والموّجه والمدير، الذين يتقمّصون وظائف الأب والأم والزوج والأخ الأكبر والذكر، يستمر هؤلاء في ممارسة الضغط بتراتبية مشابهة. ثم تأتي الشركات

---

(1) موريس دوفرجيه، **في الدكتاتورية**، ص 130.

والهيئات، والناطقون باسم الدين.. وباسم العلم.. وباسم القانون.. تأتي هذه المؤسسات محيطة بالأدوار التي يقوم بها الفرد في حياته كلّها، وتمارس عليه استبداداً فكرياً واقتصادياً، إلى أن تتوّجَ الاستبداد السلطةُ السياسية.

الاستبداد السياسي:

يبقى ثمّة شيء يجب أن يُقال: إن تلك الاستبدادات: الفكرية، والاقتصادية... وإن كان لها أثر كبير في المجتمع، فضلاً عن أنّها تمهّد للاستبداد السياسي وتدعمه فهي لا تملك قوة تنفيذية إلاّ بقدر ما يسمح به الاستبداد السياسي بعد أن يتمكّن من السيطرة. لأنّ كل المؤسسات، في الحكم الاستبدادي، ما هي إلاّ تابع يدخل ضمن نطاق التنظيم الذي تسيطر عليه الحكومة. فما الاغتراب الثقافي، والاستغلال الاقتصادي، والاستلاب النفسي، إلا من صنع السلطة السياسية التي تملك القوّة وتسعى للسيطرة على إمكانيات الدولة كلّها. «ومتى كانت الحكومة هي صاحبة العمل وصاحبة السلعة فالذي يخالفها يُقاطع موارد الرزق ويتعرّض للجوع والانتقام على يد القانون»[1]، فهي سلطة مستبدّة، وتحمي استبدادها عن طريق جمع القوّات كلّها في قبضة واحدة: الفكر، والمال، والسلطة العسكرية، القائمة على احتكار إمكانيّة استخدام السلاح من قِبَل فئة اجتماعية واحدة.

إنّ الاغتراب هو سياسي أكثر من أن يكون متمثّلاً في الاستغلال الاقتصادي أو التضليل الفكري ـ الديني ـ الإيديولوجي، لأنّ السياسي يشملها.

والدولة الاستبدادية ـ المعني هنا كل الأفراد والجماعات في مكان ما ـ هي التي تسمح للحكومة بوضع التمايزات الطبقية ـ الفئوية ـ النخبوية على شكل قانون يحمي القوي من الضعيف الذي قد ينفجر في أي لحظة. فالحاكم بأمره يصعد إلى عرش جبروته بتأييد ثلّة من المنتفعين المتواطئين، يستمد منها القدرة المطلقة على قمع المعارضين، وعلى فرض الطاعة العمياء على الشعب، فيفرض نظرية واحدة، وزاوية واحدة للنظر، بحيث يظهر أن لا سبيل أمام الناس سوى الطريقة التي يحكم هو بها.

إذاً فإنّ الاستبداد في أوضح صوره هو استبداد سياسي، حيث تدور

(1) هابيك، **الطريق إلى الرق**. أوردها: العقاد، **فلاسفة الحكم**، ص 122.

المعارك بين الحاكمين والمحكومين، بين مواطنين يملكون زمام السلطة وأجهزة الإكراه الاجتماعي، وبين مواطنين يخضعون لتلك السلطة ويتحركون كدمى متأثرين بوخز أجهزتها من غير أن يكون في إمكانهم مقاومتها.

إنّ الحكم الاستبدادي يستغلّ المبدأ الحقوقي، الذي بموجبه تحتفظ الحكومة لنفسها بحقّ الإكراه، ويحوّله إلى سلاح لإرهاب أصحاب وجهات النظر التي تعارض سياسة الحكومة، فيتسع الجهاز البوليسي ويمارس رقابة دقيقة، ويصبح الإعلام وقفاً على النظام، وتصبح كل ثقافة لا تخدم (عَظمة النظام) مرفوضة وعميلة.

إنّ الاستبداد يريد أن يتبع الشعبُ قادتَه المتحكّمين، ويؤمن بما يؤمنون به من غير مناقشة، وأن يغيّر عقائده كلّما رأى القادة وجوب ذلك. فالرأي هو رأي الحاكم، والقرار قراره وحده، ما دام هو الدولة، وبالطبع لا يمكن أن يكون هناك رأي لآخر، وبالتالي، فلا مجال لأي فئة أو طبقة أو حزب آخر سوى حزب المستبد الذي يتمتّع بإيديولوجيا (Ideology) رسميّة تغطّي جوانب الحياة الإنسانية جميعها، تساعده رقابة بوليسية مشدّدة، ودعاية مركّزة، وتكون إدارة الاقتصاد متحكَّماً بها مركزياً.

وجماع القول: إنّ واحداً، تساعده مجموعة، يفرض ممارسة وحيدة المصدر تتميّز بانعدام الحوار وإلغاء الآخرين، حيث لا مناقشة في أيّ قرار، ولا رقابة على ممارسات السلطة التي لا تتبّع سوى هواها في إصدار القوانين وفي التحكم في مجرياتها؛ هذا هو شكل الحكم الاستبدادي. أمّا ما يكمن خلف هذا الشكل فهو شبكة عنكبوتية من العلاقات الاستبداديّة هي التي تسمح له بالبروز إلى السطح، وهي التي يمكن تسميتها استبداداً تسمية مطلقة.

من كل ما سبق يمكننا استنتاج الآتي:

1 ـ الاستبداد، من حيث الهيئة الصادر عنها، هو في النهاية استبداد سياسي مدجّج بالسلاح والفكر والمال، وإن بدا مبدئياً على شكل استلاب فكري أو استغلال اقتصادي.

2 ـ الاستبداد، من حيث مَن يقع عليهم، هو استبداد اجتماعي.

3 ـ الاستبداد، من حيث الوسيلة المستبَد بها، هو فكري أو اقتصادي أو عسكري.

4 ـ الاستبداد، من الجهات والحيثيات كلّها، هو صيغة للحياة والعلاقات في الدولة كلّها.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

صورة الدولة السلطانية في الوعي التاريخي العربي

جدلية الوحدة والتعدّد

وجيه كوثراني

منذ حدوث الانقطاع بين «الخلافة الراشدية» (الخلافة الإسلامية المثال في نظر الفقهاء والدعاة الإسلاميين) وبين «الملك» الذي بدأ مع صيغة «التغلب» وحتى نهاية المرحلة التي شهدت بروز «إمارات الاستيلاء» والسلطنات التي برّرها الماوردي وشرح ابن خلدون طبيعة قيامها وطريقة نشوئها، استقرّت مؤسسة الدولة في التاريخ الإسلامي على ثوابت معينة من المفاهيم والأعراف والمسلكيات وأواليات الحكم وإقامة العلاقات مع المجتمع، انسحبت بدورها على الدولة العثمانية نفسها.

فمؤسسة «السلطنة» التي تقوم بحكم «الضرورة» مقام الخلافة وتنوب عنها في بعض المهمات تنطبق وفقاً للمنطق الفقهي الذي قدّمه الماوردي في الأحكام السلطانية[1] على المؤسسة العثمانية التي ورثت المؤسسة السلجوقية في آسيا الصغرى[2].

وكانت الأسس التي انبنت عليها الدولة في هذا التاريخ تتوزع على محورين: محور الدعوة التي هي «المبرر الشرعي» لقيام الدولة وإسباغ «القدسية» على ضرورتها، وهو المحور الذي أكّد عليه الفقهاء المسلمون[3]، ومحور

(1) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط 3 - القاهرة - البابي الجلبي 1973، ص 33 - 34.

(2) قارن: كارل بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، ط 8، (دار العلم للملايين 1979)، ص 407 - 410.

(3) قارن: رضوان السيد «مناهج دراسة الفكر السياسي الإسلامي» في: الأمة والجماعة والسلطة، =

العصبية التي هي وسيلة التغلب للوصول إلى الملك وهو المحور الذي أكّد عليه ابن خلدون وجعله أساساً لقيام الدولة ونشوئها[1].

والدارس لمسار الواقع التاريخي في نشوء الدولة السلطانية وآلية عمل مؤسساتها وهياكلها وأجهزتها وإيديولوجيتها في المجتمع الإسلامي، يرى أن ثمة جدلية تاريخية تقوم بين العصبية ـ كمعطى اجتماعي وسياسي أي كنتاج دينامية الصراع السياسي في المجتمع ـ وبين الدعوة/ الشريعة وكما تتمثل في الفكر والفقه وفلسفة النظام العام، أو كنتاج اجتهاد لمفكرين وفقهاء وعلماء كلام أسسوا لمدارس ومذاهب وفرق تأسيساً على نص إسلامي ثابت (مصدري القرآن والسنة).

والواقع أن نظرية ابن خلدون في الدولة وهي نظرية تاريخية صدرت عن ملاحظة معطيات التجربة التاريخية للدولة في مراحل من التاريخ العربي/ الإسلامي ـ يتجاذبها هذان العنصران المشار إليهما: العصبية من جهة والدعوة من جهة ثانية. فهو عندما يؤكد على أهمية العصبية في قيام الدولة، يشدّد في الوقت نفسه على أهمية «الدعوة» في بروزها وإضفاء القوة عليها. يقول «. . . إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين»[2].

والواقع أن هذا التجاذب (أو الجدلية) هو الذي يفسّر اختلاف النظرة إلى ابن خلدون اليوم، بين الفقيه الذي يعتبره «قد خدع بمظهر الملك القائم على قوة العصبية» على حد قول رشيد رضا ـ والذي هو (أي الملك) غير الخلافة في الإسلام[3]، وبين المفكر القومي الحديث الذي يحاول أن يماثل بين مفهوم «الأمة» عند ابن خلدون وبين مفهومها كـ «ناسيون» «Nation» وكما استقر هذا المفهوم في الأذهان في سياق تبلور مفاهيم القرن التاسع عشر الأوروبي[4].

= (بيروت، دار اقرأ 1984)، ص 12 - 13.

(1) ابن خلدون: المقدمة، (بيروت، دار إحياء التراث العربي ـ د.ت)، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ص 151.

(3) محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى (القاهرة ـ المنار 1923)، ص 134.

(4) ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ ـ دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، (بيروت، دار الطليعة 1980)، ص 123 - 140.

هذا الاختلاف يترجم في حقيقة الأمر، إشكالاً تاريخياً، مردّه، في رأيي أن العصبية وإن حملت «دعوة» أو «أثراً دينياً» تتقوى به ـ على حد تعبير ابن خلدون، لم تستطع، وهي في نصاب الدولة، وفي مرحلة تغلبها أن تطوّع الإسلام وفق صورة اجتهاد معين أو إيديولوجية معينة فتفرضها فرضاً على الأمة أو المجتمع كإيديولوجية دولة. فمرجعية الأمة بقيت متمثلة بالعودة الدائمة إلى الإسلام، لإبراز إيديولوجيات وأفكار وآراء معارضة أو مستقلة[1].

وبقيت صيغة العلاقة بين أهل الدولة (الحكّام). وبين أهل المجتمع (الناس ـ الرعايا والأمة) صيغة واسطة سلطوية تراتبية، لا صيغة اندماج وانصهار، صيغة تمثلها وتعبر عنها أشكال من الولايات والصلاحيات وسياسات الاستتباع والاحتواء عبر أقنية وأجهزة مختلفة تصدر عن حركة التجاذب والتفاعل، بين عصبية الدولة ومعطيات الاجتماع الأهلي التي تحملها تكوينات «الأمة».

ولعل هذا التفسير لذاك الإشكال التاريخي المثار حول العلاقة بين الدولة والأمة، هو الذي يسوّغ الحديث عن انفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي. «فالأمة» كمصطلح للتعبير عن اجتماع بشري إسلامي، لم تندمج اندماجاً عضوياً مع الدولة، لقد قامت الدولة، منذ قيام الأسرة الأموية وحتى بعد قيام الأسرة العثمانية على «قوى متغلبة» (عصبية). بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع على مستويات عديدة:

- التنوع على مستوى الشريعة وفي حدود تعدد الاجتهادات والمذاهب...
- التنوع على مستوى التعايش مع أديان أهل الكتاب.
- التنوع على مستوى العصبيات والعشائر والقبائل في المجتمع.
- التنوع على مستوى ولاءات الأمصار والمدن والحواضر الكبرى.
- التنوع على مستوى القوميات والشعوب.

---

(1) يقول المستشرق لويس جارديه (L. Gardet): «والأمر الأكيد أن أصواتاً كثيرة ارتفعت دائماً في الإسلام ضد ما هو اعتباطي، ولم تقبل من السلطة السياسية إلا ما ارتبط منها بالشرائع القرآنية أو بالقواعد المستخلصة منها. وعندما كان الأمر يتعلق بمضمون المبادىء الحكومية، كانت مقولة «الحق» التي تستدعي دفاعاً وحماية وممارسة تحتل بصورة مطلقة المقام الأول».

انظر: L. Gardet, La cité Musulmane, vie sociale et politique, 4e ed. Paris 1976, p p. 38-39.

ـ التنوع على مستوى طوائف الحرف (الأصناف و«طرق الصوفية»..).

ولعلّه تأسيساً على توصيف هذا الواقع أمكن الاستنتاج: أن أهل الدولة يتمثلون كما أشرنا، بعصبية غالبة تتمحور حولها عصبيات موالية وتدور في فلكها عصبيات مستتبعة. وهؤلاء لا ينطلقون في تبرير قيام دولتهم من انتمائهم القومي، بل من ادعاء تطبيقهم للشريعة وحمايتهم للدعوة وحملهم لها. فدولتهم ليست دولة قومية (National) بالمعنى الذي اكتسبه هذا المفهوم في العصور الحديثة وليست إقليمية بالمعنى الذي اكتسبه هذا التعبير في الجغرافية ـ السياسية والعلاقات الدولية الحديثة.

وإذا كان لمفاهيم ومصطلحات ابن خلدون بعض الدلالة في تلخيص تجربة الدولة في التاريخ الإسلامي لجهة قيامها وتوسعها وتفككها، فإنها، من جهة أخرى تقدم دلالات نظرية ومنهجية ووقائعية غنية لجهة دورها التاريخي في مسار الوحدة أو التجزئة، التوحد أو الانقسام.

فابن خلدون في عرضه لعملية انقسام الدولة، لا يستخدم نسبة الدولة إلى الإقليم حتى ولو قامت هذه الأخيرة، في الأساس انطلاقاً من قاعدة إقليمية محدّدة يسميها «القاصية» أو «الطرف»[1]. والدولة الناشئة (المحدثة)، إما أن تبقى ولاية طرف، تابعة «للدولة العامة» أو أن تصبح ـ تأسيساً على عصبيتها الأقوى ودعوتها الدينية «دولة دعاة» تخرج على الدولة القديمة لتحل محلها أو تناجزها شرعيتها.

ووفقاً لهذا المفهوم، تكتسب «ولاية الطرف» معنى الأمر الواقع الذي يقر من قبل الدولة القائمة(العامة) دون حروب أو مطالبة بحق، بينما تكتسب دولة «الدعاة والخوارج» معنى التجاوز للدولة القائمة وعدم الاعتراف بها وأحياناً منحى الظفر بها. ويشير ابن خلدون إلى هذا الأمر بقوله: «إن الدولة الحادثة المتجددة نوعان: نوع من ولاية الأطراف إذا تقلص ظل الدولة عنهم وانحسر تيارها. وهؤلاء لا يقع منهم مطالبة للدولة في الأكثر لما قدمناه، لأن قصاراهم القنوع بما في أيديهم وهو نهاية قوتهم. والنوع الثاني نوع الدعاة والخوارج على الدولة، وهؤلاء لا بد لهم من المطالبة، لأن قوتهم وافية بها، فإن ذلك إنما يكون في

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 292 - 293.

نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز ما هو كفاء ذلك وواف به، فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتكرّر وتتصل إلى أن يقع لهم الاستيلاء والظفر[1].

ولعلّ ما يقدّمه ابن خلدون على مستوى النظرية السياسية لأنواع الدول في التاريخ العربي الإسلامي، يصلح منطلقاً لفهم آلية الصراع الاجتماعي ـ السياسي الآيل إلى حالة من حالات الوحدة أو التجزئة: حالة التوحد في دولة ذات «عصبية عامة» كما يقول أو حالة الانقسام في دول ذات عصبيات مختلفة إثنية أو قبلية أو مذهبية تقوم لتتعايش مع بعضها في «ولايات أطراف» في مراحل قصيرة أو لتلغي بعضها في حروب استتباعية طويلة باتجاه التحول إلى سلطنات كبرى في «دار الإسلام».. كان هذا شأن العلاقة بين سلطنات كالبويهيين والسلاجقة، وكالمماليك والإيلخانيين، وكالعثمانيين والمماليك والصفويين. ناهيك عن البدايات المؤسسة للصراع الأموي ـ العباسي، ثم العباسي ـ الفاطمي.. ثم للصراعات الأسرية الأخرى في المغرب والأندلس، والصراعات «الفرقية» ذات مشاريع الدول الخارجة على المركز أو انطلاقاً من الأطراف، كما هو شأن القرامطة والإسماعيلية على سبيل المثال.

والجدير بالملاحظة هنا أن معظم المؤرخين المعاصرين بالغوا بالتشديد على الجانب الإيديولوجي ـ في قيام هذه الدول، أي على ما أسماه ابن خلدون «بالصبغة الدينية» للعصبية، أو «للأثر الديني» الذي تحمله، أو بالغوا بالتشديد على الجانب «القومي» أو الشعوبي في نشأة هذه الدول.. فرأى بعضهم في الصراع العثماني ـ الصفوي صراعاً مذهبياً شيعياً ـ سنياً مثلاً، كما رأى بعضهم في نشأة الدول انطلاقاً من إيران نزعة شعوبية أو فارسية... الخ...

ورأيي أنه إذا كان هذا صحيحاً على مستوى خطاب التعبئة لأطراف الصراع، فإن ذلك ينبغي ألا يطمس مستوى حقل الصراع وأهدافه البعيدة، وحقل الصراع يمكن قراءته في النص الخلدوني من خلال مفهوم «نطاق الدولة». و«نطاق» الدولة، هو أولاً نطاق الجغرافية ـ السياسية لإمكان نشوء دولة. وثانياً هو امتداد هذا النطاق وفقاً لنمو المصالح الاقتصادية التي تترجم نفسها في جباية

(1) المصدر نفسه، ص 156.

أهل الدولة وسحب الخراج من منطقة عبور قوافل أو تقاطع مواصلات تجارية في أحدى دوائر السوق التي تشكّلت في نطاق العالمين المتوسطي والأسيوي. وحيث شكّل انتشار الإسلام فيه إطاراً قابلاً للتوحد على المستوى الحضاري والديني وقابلاً للتكامل على مستوى المواصلات ومراكز التجارة البعيدة السائدة آنذاك[1].

فعندما كانت تقوم دولة ما في مكان ما من نطاق هذا السوق كان أهلها وبفعل الحاجات المتزايدة للجباية وسحب الخراج يطمعون إلى استلحاق أطراف هذا النطاق وتوسيعه.. ولا سيما عندما كان الأمر يتعلّق بمنطقة عبور أو مركز تقاطع مواصلات وطرق لسلعة أو مكوس.

تلك هي - في رأيي - المستويات المهملة أو المغفلة في التاريخ العربي - الإسلامي. وإغفالها يطمس بدوره جدلية حركة الانقسام والتوحد في هذا التاريخ. إذ ترهن هذه الحركة لفعالية الإيديولوجية وحدها، أي للخطاب الدعوي المعلن لدى كل طرف، فيتأبّد الصراع المذهبي أو القومي في الذاكرة التاريخية تأبيداً لا يسمح إلا بتصوّر وحدة قسرية قائمة على التغلب والاستيلاء والإلحاق لدعوة بعينها... أو لمذهب بعينه.

ولعلّ دراسة متأنية للأبعاد الجيوسياسية والاقتصادية للتجربتين المتزامنتين في العالم الإسلامي، التجربة العثمانية والتجربة الصفوية، تلقي أضواء مفيدة على الجوانب المغفلة والتي بدون كشفها يستحيل فهم جدلية الانقسام والتوحد في الموروث التاريخي للدولة السلطانية في العالم الإسلامي[2].

ففي هذا الموروث (الذاكرة التاريخية) تكمن حركتان:

- **حركة توحيدية** تمثلت في دينامية قيام الدولة العثمانية في القرنين الأولين لتأسيسها، وقدرتها على الاستيعاب والاحتواء.

- **وحركة تجزيئية**، تمثلت في تقهقر نظامها الاقتصادي والعسكري بدءاً من

---

(1) حول دوائر هذا السوق - انظر: موريس لومبار، الإسلام في عظمته الأولى، من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر. ترجمة ياسين الحافظ، بيروت، دار الطليعة 1977، ص 111 - 131.

(2) قارن: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان في تجربتين تاريخيتين: التجربة العثمانية والتجربة الصفوية - القاجارية، بيروت 1990.

النصف الثاني من القرن السادس عشر وتزامن ذلك مع انعطافات وأحداث إقليمية وعالمية مؤثرة أهمها:

* **على المستوى العالمي**، حدوث انعطافين في التجارة العاليمة:

ـ اكتشاف رأس الرجاء الصالح طريقاً للهند والالتفاف بذلك على دور المتوسط.

ـ اكتشاف العالم الجديد، وما ترتب على ذلك مع الوقت من تكديس للثروة في المدن الساحلية لأوروبا وانفتاح تجارة المحيطات وازدهارها على حساب ممرات الحضارات القديمة (الحوض المتوسطي).

* **وعلى المستوى الإقليمي** (العالم الإسلامي) بروز دولة سلطانية منافسة هي الدولة الصفوية: دولة قامت في إيران، وحّدت إماراتها وحملت دعوة دينية ناجزت عبرها الدولة القائمة (الدولة العثمانية)، وطمحت في النطاق الجيو ـ سياسي لهذه الأخيرة (الأناضول، العراق، الخليج والشاطىء الشرقي للمتوسط) وزاحمت دورها الاقتصادي، وذلك عبر محاولة السيطرة على طرق العبور والممرات البحرية والبرية بين أوروبا والداخل الآسيوي (أي ما عرف آنذاك بطرق الحرير).

في الأعوام 1743، 1736، 1743، جرت آخر وأخطر محاولة للسيطرة على العراق والأناضول من جانب إيران، بعد محاولة الشاه عباس الكبير. ولم تصدر هذه المحاولة الأخيرة والطموحة عن شاه صفوي شيعي هذه المرّة، بل عن قائد عسكري طموح ـ من قبيلة الأفشار، وينتمي إلى أسرة سنية، وهو نادر شاه، استفاد نادر شاه من انتصاراته العسكرية الأولى ومن ضعف الأسرة الصفوية فأعلن نفسه «شاهاً» على إيران وخطّط لمشروع توحيدي إسلامي كبير من خلال توجّهين:

ـ توجه لخلق صيغة توحيدية سنية ـ شيعية من خلال اقتراح إدراج الفقه الجعفري كواحد من المذاهب الإسلامية التي تصبح خمسةً بذلك. وكان واضحاً للسلطان العثماني أن اقتراحاً كهذا كان يبغي سحب «الشرعية/ السنية» التي يمتاز بها السلطان وإناطتها بالشاه الإيراني فيتسنى لهذا الأخير أن يحقق أهدافه الاستراتيجية التي هي أهداف أسلافه الصفويين بوسائل سياسية وإيديولوجية.

ـ توجّه عسكري لإلحاق الأناضول والعراق بالقوة، وتذكر بعض المراجع

التاريخية «أن طموحات نادر شاه كانت تمتد إلى استمبول»[1].

لكن تراجع نادر شاه أمام أسوار الموصل في العام 1743 وكذلك رفض السلطان العثماني اقتراح نادر شاه بخصوص مشروع التوحيد المذهبي، كما رفض المؤسسة الشيعية لهذا الاقتراح، (كل هذا) وضع نهاية للمحاولات التوسعية داخل العالم الإسلامي. سواء من جهة إيران باتجاه العراق والخليج، أو من جهة العثمانيين باتجاه شرقي الأناضول. ذلك أن «الدولتين الإسلاميتين» الإقليميتين المتصارعتين على زعامة العالم الإسلامي، كانتا قد وصلتا في منتصف القرن الثامن عشر، وبعد حروب تواصلت متقطعة خلال قرنين ونصف القرن، إلى حالة من الإنهاك العسكري والمالي بدّد اقتصادهما تبديداً جعله مرتهناً كلياً «للامتيازات الأجنبية» التي كان السلاطين والشاهات يتسابقون ويتنافسون في إغداقها على الدول الأوروبية. هذه الدول أضحت في ذاك الوقت المتنفس الوحيد لجباية مالية للدولة ولأرباح التجار والأعيان والحكّام المحليين في الداخل. أما إنتاجية الأرض في الأرياف وإنتاجية الحرف المحلية فقد بدت مهددةً بالسلع الأجنبية، هذا في وقت استكملت فيه الدول الأوروبية حصارها لأطراف العالم الإسلامي وبوّاباته القاريّة والبحرية.

كان البريطانيون قد ركّزوا تدخلاتهم ونفوذهم في جنوب فارس والعراق، واستطاع بطرس الأكبر أن يسيطر على بحر قزوين (في منتصف القرن الثامن عشر). ومنذ ذلك الحين بدأت مطامع الدول الأوروبية (فرنسا وبريطانيا) تتوجه نحو السيطرة على شرقي المتوسط وبوّاباته الأساسية للشرق (مصر وبلاد الشام)، بعد أن استطاع الانكليز أن يسيطروا كلياً على بوّابات الخليج. .

والأمر الأساسي الذي لا بد من استخلاصه أن الحروب العثمانية ـ الإيرانية، اندرجت في سياق تاريخي عالمي اتسم بتشكل «نهضة أوروبا» واستعداداتها التكوينية للثورة الصناعية الكبرى. وكانت أهم معالم هذا التحول في السياق العالمي التفوق الذي سجلته المجتمعات الأوروبية في تقنية الأسلحة العسكرية والسفن الحربية والتنظيم المؤسساتي للدولة وأجهزتها. فبعد فترة من اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الأميركي الجديد، بدأ الاقتصاد المتوسطي يفقد دوره التاريخي تدريجياً، وبدأ العالم الإسلامي يتحوّل إلى ساحة تقاتل داخلي

(1) روبرت أولسن: حصار الموصول والعلاقات العثمانية ـ الفارسية، ص 49.

بين قوتيه الأساسيتين ويمكن أن نستخلص هنا أن هذا التقاتل الداخلي كان في جزء كبير منه للخروج من أزمة الاقتصاد المتوسطي عبر السيطرة على الممرات والمرافىء المؤدية إلى أوروبا التي تكدّس في مدنها ذهب وفضة العالم الأميركي الجديد. ولما استنزفت القوتان ـ كان اقتصادهما على درجة من الضعف لا تنتظر «انتعاشاً» إلا من خلال الامتيازات الأجنبية وتوسع التجارة الغربية فيه. وكانت حرفهما على درجة من الجمود والتراجع أمام زحف السلعة الأوروبية لدرجة لم يعد معها الوضع الداخلي ـ إذا ما قورِن بمستوى قوة العمل والأسعار ورسوم الجمارك والقوة البشرية ـ قادراً على الصمود في منافسة عالمية غير متكافئة.

كل هذا كان يؤسس لتشكل العلاقات اللامتكافئة بين الغرب والشرق الإسلامي، أي بين المركز الذي أدّت إليه الثورة الصناعية ونتائجها، وبين الأطراف التي أدّت إليها سياسات الحروب الداخلية والاستتباع والارتهان للامتيازات الأجنبية. . .

لم تعد «الدولة السلطانية» في هذا المشهد التاريخي، هي الدولة التي تحدّث عنها ابن خلدون، كنشوء ونصاب وزوال وفقاً لآلية صراع العصبيات في الاجتماع البشري الدّاخلي أي وفقاً لجدلية الانقسام والتوحد القديمة. بل أصبحت «دولة سلطانية» تختزن الموروث التاريخي من جهة ولكن دون أن تستطيع عناصر هذا الموروث التحكّم في مصيرها. بل إن السياسات الدولية الأوروبية هي التي أصبحت حاسمة في التوجيه والضبط والتوظيف والاستثمار حتى في مجال الإصلاح والتنظيمات. وكما كان شأن التنظيمات العثمانية وسياسات أوروبا حيالها.

بل إن هذا المشهد التاريخي سيحمل في غضون القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عناصر تفكيك لمجتمعات هذه الدولة، انطلاقاً من عناصر الموروث التاريخي نفسه. . ولكن هذه المرّة في مفردات ومصطلحات جديدة من بينها: **«الأقليات» و«الاستقلالات الوطنية» و«الإثنيات» و«الدول الحديثة» الخ**، وفي ظل تقاطع واضح مع سياسات مناطق النفوذ الأجنبية.

* * *

سبقت الإشارة إلى أن الدولة السلطانية، ولا سيما في نموذجها العثماني، استطاعت أن تقيم توازناً ـ ردحاً من الزمن ـ بين الهيئة السلطانية الحاكمة

ومجتمعاتها المركبة والمتنوعة. وذلك عبر هيئات المجتمع الأهلي وتراكيبه التي لعبت دور وسائط للسلطة، وأمّنت تعددية في المجتمع، مستقلة نسبياً عن مركزية الدولة. فثمة عصبيات قبلية وعائلية في الأرياف لها أمراؤها المحليون، وثمة حارات وطرق وأصناف وحرف لها تنظيماتها وطوائفها ومشايخها المسؤولون، وثمة ملل لها أنظمتها وقوانينها وأعرافها وطقوسها الخاصة التابعة لكنائسها وبطاركتها، وثمة أوقاف ومراكز للتعليم والعمل الخيري تؤمن لنفسها نوعاً من التمويل والتسيير الذاتي، وثمة جباية وإقطاع للأرض متوافقان مع إعادة تأهيل الإنتاجية للأرض والفلاحين. .[1].

ويلخص المؤرخ الاقتصادي التركي هذه الحال من زاوية تحليل وظائفية النموذج الاقتصادي العثماني وعلاقة ذلك بسياسة السلطان فيقول: «كل شيء يتوقف على عملية إعادة توزيع الفائض العام بين التوظيفات العامة والاستهلاك الخاص. والخلاصة أنه لا يمكننا أن نقول سلفاً أنه في غضون القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان للدولة العثمانية طابع استبدادي كلاسيكي أو نسبياً طابع ديمقراطي. المسألة تتوقف على السلاطين الحاكمين: فيمكن أن نكون حيال دولة مستبدة نسبياً أو ديمقراطية نسبياً»[2].

ويقول برنارد لويس في وصف أوضاع الدولة العثمانية ـ لجهة البلقان ـ ومن زاوية نظرة الأوروبيين لها: «كانت الأمبراطورية العثمانية، بالإضافة إلى كونها عدواً خطراً، ذات سحر قوي، فقد كان المستاؤون والطموحون ينجذبون إليها بالفرص التي تتاح لهم في ظل التسامح العثماني. وكان الفلاحون المسحوقون يتطلعون بأمل إلى أعداء أسيادهم. وحتى مارتن لوثر في مؤلفه المسمى «النصح بالصلاة ضد الأتراك» الذي نشر عام 1541 قد حذر بأن الفقراء المضطهدين على يد الأمراء وأصحاب الأملاك يفضلون على الأرجح العيش في ظل الأتراك بدلاً من المسيحيين أمثال هؤلاء. صحيح أن فرسان أوروبا قد حاربوا بشجاعة ضد الأتراك، لكن فلاحيهم لم

(1) موضوعات وسعت في كتابنا: السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1988، ص 33 - 122.

(2) S. Diviteiogtu, «Modéle Économique de la Société Ottomane, les XIV et XVI siécles», **La pensée**, no 144 Avril 1969, p. 43.

يكونوا يهتمون بانتصاراتهم[1].

على أنه ينبغي الاستدراك بأن هذه الإشارات المبثوثة في كتب التاريخ لا تسمح بالتعميم على كل المراحل وكل المناطق. ففي المشرق العربي، كانت هياكل ومؤسسات الاجتماع السياسي والاقتصادي آخذة بالتقهقر منذ عهد الدولة السلطانية المملوكية، ولما آل الوضع إلى العثمانيين ـ كانت المرحلة التاريخية بدءاً من النصف الثاني من القرن السادس عشر تهيىء لحالة حصار وتفكيك واستبداد على كل المستويات، كما كانت تهيىء لحالة استتباع لرأسماليات توسّعية، لا تقف عند حدود السلعة، بل كانت تتعدّاها إلى الثقافة والولاءات السياسية والثقافية.

ويمكن أن نستنتج أن الدولة السلطانية ذات المنحى التوحيدي/ التعددي (الدولة العثمانية في مراحلها الأولى)، قامت على استيعاب لوسائط السلطة المحلية. وهذا الاستيعاب كان ممكناً في زمن اجتماعي واقتصادي معين: نظام الحرف، نظام استثمار الأراضي، الإقطاع العسكري (التيمار) نظام الملل، البنى التقليدية الاجتماعية المختلفة من أسر وقبائل ومجموعات قروية... إلا أن هذا الاستيعاب لم يعد ممكناً مع التفكيك الذي أصاب مجتمعات الدولة العثمانية بفعل الاختراق الرأسمالي والسياسات الأوروبية المتنافسة، ونمو حالات متنافرة من الوعي القومي والإثني والمللي والاجتماعي ـ السياسي...

وقد وعى مصلحو الدولة العثمانية خطورة الأوضاع وحاولوا معالجتها عن طريق: الإصلاح والتنظيمات، ولكن في وقتٍ كانت عوامل التفكيك قد تراكمت وأضحت أوراقاً وحقول عمل تتقنها وتتمسك بها السياسات الدولية وقراراتها ودبلوماسيوها وخبراؤها.

لقد كان الوجه البارز في التنظيمات العثمانية هو وجه المركزية السياسية والإدارية الصارمة ـ الوجه الذي برز مع سياسة السلطان عبد الحميد مركزية استبدادية سلطانية، ومع حزب الاتحاد والترقي دكتاتورية «عسكرية» ذات طابع عنصري تركي. وفي المقابل كانت القوى الاجتماعية التي نزعت نحو بناء

(1) برنارد لويس. «السياسة والحرب» في «تراث الإسلام»، ترجمة زهير السمهوري، (عالم المعرفة)، الكويت، ص 288 - 289.

سلطاتها المحلية سواء من خلال المجالس الإدارية للولايات والأقضية، أم من خلال ممانعتها عن الالتحاق بالمركزية العثمانية، تبحث عن مرتكزات ثابتة لسلطاتها. وكانت السياسات الأوروبية في هذا الوقت ترصد اتجاهات هذه القوى لتوظف ما يتلاءم منها في مشاريعها السياسية الخاصة. والنتيجة المترتبة على هذا التقاطع بين النزعات المحلية والسياسات الغربية هي شيوع حالة من الفوضى السياسية في الولايات، كان قد شكا منها مدحت باشا من موقعه كوالٍ عثماني؛ كما أن تقارير القناصل في عواصم الولايات كانت قد رصدتها ودرست مظاهرها الاجتماعية واتجاهاتها المستقبلية.

ولعلّ ما كتبه المستشار الفرنسي في وزارة الخارجية الفرنسية في 30 أيار/ مايو عام 1920، يعكس وظيفة هذه الحالة من الفوضى السياسية كما يفهمها العقل الاستراتيجي الغربي. يقول هذا المستشار: «وفي البلاد التي كانت سابقاً جزءًا من الامبراطورية العثمانية، أدّى التعارض التاريخي المزمن بين مفهومي الدولة والأمة إلى نمو العقلية الفوضوية، وكتب على السكان أن يشكلوا تجمعات صغيرة أقوامية ethniques أو إقليمية. وهذا الواقع مناسب لنا لأنه يجعل من تصميم المعارضة أمراً صعباً في البلاد. ولكن من جهة أخرى إن تفتيتاً أكبر يمكن أن يضعنا في وضع يتساوى في الإرباك». ويستنتج المستشار ما يلي: «لذلك من المناسب إذن أن ندفع بجدية لدراسة التجمعات الإثنية (groupes éthniques) المهيأة لتشكيل الاستقلالات الإقليمية الأولى (Autonomies Régionales)»[1] .

والواقع أن هذا الفهم الغربي لظاهرة ما يدعوه المستشار الفرنسي «التعارض التاريخي بين مفهوم الدولة والأمة»، يصدر عن رصد الحال المأزقية التي عانتها التنظيمات العثمانية في محاولتها مركزة الدولة، أي في محاولتها التوحيد الإداري والمؤسساتي والقانوني لمجتمعات متنوعة من حيث اللغة والدين والقوميات والمذاهب والأعراف والتقاليد. الأمر الذي أدّى إلى قيام عدد من الحركات السياسية الممتنعة عن الالتحاق بالمركزية الإدارية في أطراف الولايات العربية، وبشكل خاص في المناطق الريفية والجبلية.

وإذا كانت هذه التنظيمات قد فشلت ـ ولأسباب كثيرة ـ فإن الفشل نفسه

(1) محفوظات وزارة الخارجية الفرنسية، تقرير بتاريخ 30 أيار 1920، باب الشرق: سوريا ـ لبنان، مجلد 29، ص 27 - 28.

وبمعزل عن دراسة أسبابه، يدعو العقل السياسي الغربي إلى الاستنتاج بأن «عقلية فوضوية» تسيطر على السكان، وبأن التجزئة على مستوى التجمعات الإثنية والدينية والمذهبية هي حل حتمي تاريخي لذاك «التعارض بين مفهومي الأمة والدولة».

ومن المعروف أن هذه الوجهة في التحليل هي التي وجدت استحساناً لدى أصحاب القرار في فرنسا، وهي التي ستنفذ خلال الشهور اللاحقة عبر «جيوش الشرق» التي قادها الجنرال غورو، وكانت أبرز محطاتها العسكرية عملية ميسلون في 24 تموز/ يوليو 1920.

لقد وضعت ميسلون حداً لإمكانية ولادة «دولة عربية سورية مستقلة» من أحشاء الولايات العثمانية، وفتحت مرحلة جديدة هي مرحلة البحث عن البدائل في الإطار الجغرافي الذي تقرر للانتداب الفرنسي من سوريا.

وكما يوصي المستشار الفرنسي كان هذا الإطار قد أخضع لدراسات سكانية وأنثروبولوجية وتاريخية واقتصادية واجتماعية، الهدف منها تبرير الصيغ السياسية «المناسبة» لسياسة التجزئة المتلائمة بدورها مع سياسة مناطق النفوذ الغربية في المشرق العربي.

وكان القرار الفرنسي المتمثل بإنشاء الدويلات السورية المعروفة آنذاك هو التطبيق العملي لنظرة أنثروبولوجية، تحاول أن «تؤبّد» الحالة المأزقية العثمانية للتنظيمات في «ثوابت» اجتماعية وثقافية لا تغيير فيها ولا تبديل.

والواقع أن ما يراه العقل الاستراتيجي الغربي «ثوابت شرقية» أو خصائص دائمة للاجتماع العربي ـ الإسلامي، لا يعدو حالة من حالات التفكيك التي آل إليها الاجتماع الإسلامي ـ العثماني في مرحلة انحطاطه ومرحلة اختراقه الغربي.

فكما أن معطى التجمعات الإثنية والمليّة الذي برز بشكل حاد في مرحلة التنظيمات العثمانية، قدّم للاستراتيجيا الغربية تبريراً لحل ما سمي بـ «العقلية الفوضوية» والطابع الانقسامي للمجتمعات عبر تأطير هذه التجمعات في «دول» فإن سياسة الأعيان التي استثمرت بدورها قوانين التنظيمات لصالحها في المحاكم والبلديات والقضاء ومختلف الوظائف، قدّمت هي الأخرى معطى عظيم الفائدة للسياسة الفرنسية لتشكيل «واجهات سياسية محلية» بل ان التجمعات الاثنية

وسياسات الأعيان كانت تتقاطع لتولّد مواقع سلطوية تبحث عن تأكيد شرعيتها «الجغرافية ـ السياسية» في استعارة مفهوم «الدولة الوطنية».

يقول المستشار الفرنسي: «ينبغي أن تكون هناك واجهة محلية متماسكة نستطيع أن نتحرك خلفها دون مسؤولية». ويستشهد بفعالية النظام العثماني الذي ترك هامشاً واسعاً للسلطات الأهلية والمحلية فيقول: «وقد سئل مؤخراً المطران خوري رئيس الوفد اللبناني في باريس عن الطرق التي سمحت للأتراك أن يثبتوا النظام بوسائل محدودة جداً، فأجاب المطران بما سبق أن قاله للجنرال غورو، بأن السلطات التركية اكتفت بتحقيق التوازن بين عناصر السكان وبأقل ما يمكن من التدخل في مصالحهم الخاصة»[1].

غير أن المرجعية العثمانية للصيغة الأوروبية المحلية لا تعدو ـ كما قلنا ـ تبريراً لحالة تقسيم اجتماعي ـ سياسي جديد، ومحاولة احتوائية لوضع عناصر هذا التقسيم في «واجهات محلية». وهذه الواجهات تتماثل في ذهن المخطط الفرنسي مع السلطات الأهلية المحلية العثمانية، لأن هذه الأخيرة كانت قد حققت «توازناً ما» بين عناصر السكان. إلا أن الفارق بين السلطات الأهلية العثمانية، وبين السلطات المرشحة من قبل المخطط الغربي لتكون «واجهات محلية» هو فارق بين تاريخين:

ـ تاريخ الاجتماع السياسي العثماني المديد، والذي برزت فيه وسائط السلطة كإحدى أهم ركائز التوازن السياسي للسلطنة العثمانية، على الرغم مما رافق هذا التوازن من صراعات محلية لاحتلال مواقع معينة في سلم الولاية السلطانية.

ـ وتاريخ الاجتماع السياسي الملحق بالمركز الأوروبي والذي برزت فيه العناصر العائلية المحلية في إدارة التنظيمات العثمانية كـ «أعيان جدد» يبحثون عن مجال لتأكيد سلطات محلية تؤهلهم لها العوامل التي ارتكزوا عليها في صعودهم، ألا وهي: السلطة الإدارية، وامتلاك الأراضي، ورأس المال التابع للاستثمار الأجنبي.

---

(1) المصدر نفسه ص 28.

إن تقاطع هذه العوامل الثلاثة في مواقع الأعيان الجدد، كان يشير على السياسة الاوروبية أن تتلقى اتجاهات هذه المواقع في ذهاب هذه الأخيرة نحو القبول بلعب دور «الواجهات المحلية» لصيغة الانتداب. كان ذلك صفحة من تاريخ، وتلتها صفحات من تاريخ آخر.

خلاصة:

ماذا تعني العودة إلى التاريخ، وبالتحديد لدراسة تجربة الدولة السلطانية ومجتمعها في التاريخ الإسلامي في موضوع التعددية اليوم؟

من البديهي القول: «إن التاريخ لا يعيد نفسه» وإن حمل معه ثوابت ومعطيات توحي بالتشابه والتماثل بين الظواهر والأحداث الكبرى وبين المسلكيات وردود الفعل البشرية التي تستعيد ما هو مستمر ومتواصل في البيئات الجغرافية للحضارات (وفقاً لرؤية بروديل مثلاً).

ولكن هذه الاستعادة العامة تخضع على الدوام للتغيّر والتكيّف مع التحولات الكبرى في التاريخ العالمي. والمرجعية التاريخية لا تصلح معزولة عن المسار التاريخي بكليته قاعدة لفهم الحاضر واستشراف معالم المستقبل. فالمرجعية التاريخية تتواصل في الوعي التاريخي للأفراد والجماعات عبر ذاكرة تاريخية تشحن بالصور والمثاليات وحتى بالأوهام والأساطير.. في حين أن تطور المعارف الإنسانية وأدواتها في العلوم الإنسانية اليوم تمدّنا بمناهج نقد وتفسير وتعليل تجعل من الذاكرة سواء تمثلت هذه الأخيرة برواية أو خبر أو نص أو صور ذهنية، موضوعاً للدرس والتمحيص والاستنتاج. هذا هو شأن علم التاريخ ووظيفته، وبالمعنى الذي استشرفت بداياته التأسيسية مقدمة ابن خلدون والتي لم يتبلور تأثيرها ـ لسوء الحظ ـ في الفكر التاريخي العربي اللاحق.

وفي موضوعنا المطروح تواجهنا الاشكالات التالية:

أولاً: بالنسبة للتجزئة والوحدة على مستوى الدولة:

في الماضي: ثمة تجزئة وتعددية حصلت على مستوى مؤسسة الخلافة والسلطنات في التاريخ الإسلامي، انطلاقاً من أدوار ووظائف العصبيات القبلية ـ أو القومية ـ أو الإقليمية (الأمصار)، التي تشكّلت منها الجغرافية السياسية والبشرية «الدار الإسلام» وتركّبت منها أدوار السلطنات وإمارات الاستيلاء

والولايات التي «شرعنها» الفقه الإسلامي. وفي الوقت نفسه، ثمة نزوع وحدوي في الجغرافية ـ السياسية والاقتصادية يقوم على توسيع نطاق الدولة السلطانية بالقسر والالحاق والاستتباع، وفي ظل «صبغة دينية» يتقوى بها المشروع «التوحيدي».

في التاريخ المعاصر: ثمة «تجزئة» حصلت على مستوى مناطق النفوذ الغربي في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. وثمة تعددية قطرية تمثلت بنشوء دول استقلالية وطنية قامت على أساس مبدأ السيادة الوطنية على قطر أو منطقة.. ولكن في الوقت نفسه، ثمة اتجاه وحدوي (قومي أو إسلامي) يحاول أن يرد على التجزئة بتمثل المجال التوحيدي للدولة السلطانية بصورة عربية على غرار صورة الدولة الأموية في وعي القوميين ـ أو بصورة إسلامية على غرار صورة الدولة العثمانية في وعي الإسلاميين.

والملاحظ أن هذين الإشكالين (ماضياً وحاضراً) يتداخلان ويتقاطعان في الذاكرة التاريخية، «كتمثّل مرجعي» أحياناً لتبرير الدعوة إلى «الوحدة» وأسلوب قيامها وأحياناً لتبرير واقع القطرية القائم باسم التاريخ المحلي.

أما واقع الأشياء فيشير علينا بتوجّه تاريخي ومستقبلي آخر: إن «التجزئة» التي كثيراً ما يشدّد على صفتها «الاستعمارية» في الأدبيات التاريخية والقومية ـ وهي معطى وقائعي لا جدال في صحته من زاوية حدوثه، ومن زاوية كونه عاملاً من عوامل نشأة الكيانات والدول الحديثة ـ إن هذه «التجزئة» اكتسبت خلال القرن العشرين أبعاداً اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية ومضامين خاصة تجلّت في بروز «نخب» ومؤسسات وهياكل إدارية ـ ومستويات من الإنتاج والاستهلاك ومن المصالح الاقتصادية والانتماءات الوطنية ـ القطرية داخل كل دولة، وأصبحت هذه الأبعاد والمضامين معطيات فعلية وحقائق معاشة لا على مستوى أهل الدولة فحسب، بل على مستوى المواطنية والمواطنين أيضاً.

لقد أعطت هذه التحولات المستجدة للظاهرة التاريخية (التجزئة) معاني جديدة تجاوزت سلبياتها في الذاكرة التاريخية كصيغة «تجزئة استعمارية» بل لعلها أصبحت في «الواقع المعاش» معطى قائماً مقبولاً أو مرغوباً. غير أنه في كل الأحوال، ينبغي ألا ينظر إلى هذا الواقع من خلال الإسقاط التاريخي ـ تبريراً أو تجاوزاً. إذ ان «التبرير التاريخي» باسم التاريخ الوطني أو القومي لدولة، وعلى

قاعدة ما حصل من تعددية قطرية في مرحلة الدولة السلطانية لا يؤدي ولا يكسب هذه الدولة أو تلك أي «شرعية» تاريخية أبدية. كما أن الكشف التاريخي بالمقابل وباسم الوحدة التي قامت أيام الدولة السلطانية، لا ينقص من واقعيتها أو ينتزع شرعيتها تحت شعار «الحق التاريخي» أو شعار «الوحدة الإسلامية» أو «العربية».

إن المستجدات التاريخية لا بد من النظر إليها في سياقات النصف الثاني من القرن العشرين، واتجاهاتها المتوقعة مع مطلع القرن الواحد والعشرين. ولا بد من أخذها بعين الاعتبار في النظر إلى مسألة التعددية القطرية، وأهم هذه المستجدات:

- بروز حركات التحرر الوطني في بلدان العالم الثالث وفي البلاد العربية والإسلامية على وجه الخصوص، واتخاذها سمات قطرية محلية في انطلاقتها وتوجهاتها وبرامجها في بناء السلطة والاقتصاد والثقافة في كل قطر. وبعد فشل تجربة الوحدة بين مصر وسوريا وفشل مشاريع الوحدات الأخرى، وكارثة ضم الكويت باسم «الحق التاريخي» تأكدت أكثر فأكثر مشاعر القطرية.

- نهاية الحرب الباردة، وهي نهاية أسفرت، من بين ما أسفرت عنه عن سقوط نموذج «الوحدة القسرية» التي قدمتها تجربة الاتحاد السوفياتي الداخلية، ومنظومته الاشتراكية في أوروبا الشرقية.

- بروز نموذج سلمي للوحدات والاتحادات في أوروبا والعالم هو نموذج الوحدة الأوروبية بدءًا من البنى التحتية (المواصلات) وتبادل السلع والرسوم والجمارك، إلى صيغ حركة البشر والعمالة وحقوق المواطنين في الانتقال والإقامة، وصولاً إلى ما يبحث اليوم عن أشكال من الوحدة السياسية والأمنية والدفاعية..

إن كل هذا وغيره من المستجدات يتطلب إعادة نظر في مفهوم التجزئة كما في مفهوم الوحدة في واقعنا وفكرنا المعاصرين.

ثانياً: بالنسبة للتعددية الدينية والحزبية والعرقية والفكرية على مستوى المجتمعات.

- **في الماضي**: شهدت مجتمعات الدولة السلطانية تعددية دينية وعرقية واجتماعية - ثقافية ومدنية أهلية استوعبها هامش من الاستقلالية الذي قام بين

المجتمع والهيئة (الحكومية) ـ السلطانية. وذلك عبر مؤسسات كنظام الملل والأوقاف، والمجموعات القروية العائلية ،العشائرية والقبلية التي كان لها مجالسها وأمراؤها ومقدموها المحليون، وكطوائف الحرف وطرق الصوفية التي كان لها مشايخها ونقباؤها وتنظيماتها الخاصة.

ـ **في الحاضر**: قامت في الدول والمجتمعات الحديثة (الديمقراطية) أحزاب سياسية ونقابات وجمعيات ونواد ومراكز ضغط وتدخل انتظمت في مجتمع أطلق عليه في التجربة الغربية الحديثة تعبير «المجتمع المدني» مقابل السلطة الأكليركية في القرن التاسع عشر، ومقابل الدولة العسكرية التوتاليتارية في القرن العشرين. هذا المجتمع المدني، غير مفصول أو مناقض للدولة مبدئياً بل مستقل عنها استقلالاً نسبياً ومتفاعل معها كما تتفاعل الدولة معه عبر المجالات التي يتيحها نظام سياسي تمثيلي لتداول السلطة أو للتأثير بصناعة القرار.

والملاحظ أن الفكر السياسي والواقع في عالمنا العربي والإسلامي يواجه هذين الإشكالين بصورة عامّة وبإحدى صيغتين كلاهما غير فاعل. فمرجعية المجتمع الأهلي المتعدد في مرحلة الدولة السلطانية لم تعد مرجعية صالحة للتمثل والتطبيق كما أن مرجعية المجتمع المدني الأوروبي، وكما يتمثّل في وعي بعض النخب العربية كنقيض للاجتماع الديني على طول الخط، وكحالة قطيعة حضارية ومعرفية لا تنم عن منهجية سليمة وصحيّة.

إن العودة إلى التاريخ لقراءة ظواهر الحاضر (التعددية، الوحدة، التجزئة، الدولة السلطانية، الدولة القومية أو الإسلامية) تكتسب في رأينا أهمية منهجية نقدية، وليس مرجعية بمعنى التقليد أو التماثل. فتجربة الماضي لا تعيد نفسها بذات التفاصيل. وعلى هذا الأساس نخلص إلى القول:

ـ إن تجربة الوحدة في الدولة السلطانية، لا يمكن أن تتكرر في الوقت الحاضر. إن صورتها «الوحدوية» القائمة على الإلحاق والتغلب، تقاطعت حديثاً مع صورة الدولة القومية الغربية وتجلّى هذا التقاطع في الوعي القومي العربي[1]

---

(1) فيما أسماه نديم البيطار «القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية» ثمة تصور تتداخل فيه تجربة التوحيد الاستتباعي للدولة السلطانية، مع تجربة التوحيد القسري للدولة القومية البسماركية. وهذا التداخل يطلق عليه نديم البيطار، بوعي أو غير وعي تعبير «دور الإقليم=

مشاريع «وحدات قسرية» لا تملك عناصر استمراريتها ونجاحها - بل إن الإلحاق أو التغلب كان مدخلاً لحروب إقليمية لا مستقبل لها وتصب في مصالح القوى الدولية الكبرى.

إن التجربة التاريخية العربية والإسلامية شهدت «دولة سلطانية» لا يؤمن أهلها وأسرها بتداول للسلطة، لكنها بالمقابل شهدت مجتمعاً أهلياً تخلله تعبيرات من المبادرات والحريات والمشاريع الاجتماعية والعلمية ومواقف معارضة وممانعة في إطار العصبيات والقبائل أو في إطار الملل والمذاهب أو في تنظيمات الحرف وطرق الصوفية. ولكن ذلك ظلّ مرتهناً - توازناً أو خللاً - بمزاج الحاكم ومدى استعداده وتقبّله وتجاوبه.

إلا أنه في المرحلة المعاصرة لم تعد هذه البنى والمؤسسات، مع المستجدات العالمية من اتصال وإعلام وتقنيات تنظيم وتعبير وتمثيل وأنماط إنتاج واستهلاك (لم تعد) كافية، وإن وجدت، للتعبير عن حاجات المجتمع الأهلي، بل أحياناً أضحت مداخل تجزئة وحروب أهلية، لا مداخل توحيد وتوازن (كحالة القبلية والعصبية والطائفية...).

إن صيغة أهل الذمة ونظام الملل مثلاً، تعبّر في الماضي عن تسامح ما. في حين أن فكرة المواطنية وحقوق الإنسان، وباغتنائها بالنظريات والتجارب الإنسانية الجديدة، وعلى الرغم من محن تطبيقها أو عدم صدقية بعض الأنظمة الغربية التي ترفعها كسلاح أو حجّة في المناسبات، أضحت ثوابت إنسانية في التاريخ المعاصر والرّاهن وأهدافاً حيوية للمستقبل، ليس منها العودة «لتسامح» الماضي. ففكرة المساواة في المواطنية وحقوق الإنسان تتجاوز حد «التسامح» الذي كان ولا شك شيئاً مهماً وعظيماً في الماضي. ولكنه لم يعد يكفي اليوم في

= القاعدة في الوحدة».

قارن: نديم البيطار، من التجزئة إلى الوحدة، القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية. بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية 1979.

أمّا صورة التعددية القطرية داخل الدولة السلطانية الواحدة، فكثيراً ما تستخدم لدى مؤرخين معاصرين في أقطار عربية عديدة صورة لتبرير نشأة الدولة الحديثة في نسق من التاريخ الوطني المحلي. الأمثلة على ذلك لا تحصى. إذ جل التواريخ الوطنية المحلية اصطبغت بهذه الصبغة الإيديولوجية - السياسية.

مجتمع مساواتي معاصر.

لقد أضحت الديمقراطية ـ ومدخلها الأساسي تداول الحكم عبر الانتخاب والبرلمانية ـ هي الإطار المستوعب لهذه التعددية الاجتماعية، وهي الشرط لقيام المجتمع المدني الحديث في أقطار الوطن العربي كحالة استمرار وتطوير وتجاوز لحالة المجتمع الأهلي الذي شهدته مجتمعاتنا في مرحلة الدولة السلطانية. وهي أيضاً مدخل لأي وحدة عربية أم إسلامية.

ومع ذلك، تبقى المشكلة كامنة في عقل أهل الدولة العربية والإسلامية المعاصرة الذي يأبى فكرة التداول السلمي للسلطة، وفي عقل المعارضة العربية على اختلاف اتجاهاتها، التي تستعجل أمر الاستيلاء على السلطة. وهكذا بين نزعة التأبيد من جهة والرغبة الجامحة في الاستيلاء من جهة أخرى، ستطول محنة الديمقراطية وتتعثر نشأة المجتمع المدني العربي[1].



(1) قارن: وجيه كوثراني «المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي» في كتاب: المجتمع المدني في الوطن العربي ـ بحوث الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992، ص 119 - 131.

الاستشراق والعقد الاستعماري

سالم حميّش

ظاهرة الاستعمار هي هذا الأمر الواقع الذي تبلور منذ بداية القرن التاسع عشر في اقتسام العالم بشتى أنواع الهيمنات، من أقواها وأعنفها تلك التي مورست بالاحتلال والضم على بلدان إفريقية وعربية وآسيوية من طرف قوى أوروبية متقدمة اقتصادياً وعسكرياً، ففي إحصائيات كثيرة ومتقاربة، منها مثلاً الواردة في مادة «استعمار» بالموسوعة البريطانية، أنه من 1825 إلى 1914 اتسع مجال السيطرة الأوروبية الاستعمارية المباشرة من 35% من سطح الأرض المأهول إلى حوالي 85%. وهذا ما جعل إنجلترا تسيطر على 30 مليون ك^2 و 400 مليون نسمة وفرنسا على 10 ك ^{2}و 48 مليون نسمة، فيما عادت الحصص الأقل اتساعاً إلى ألمانيا وإيطاليا وبلجيكا والولايات المتحدة...

الواقع الاستعماري هو هذا الواقع المحقق بالوكالات التجارية والسكك الحديدية التي تمهد لتحويل عالم ما وراء البحار إلى أسواق تستثمر فيها القوى المستعمرة فوائض إنتاجها الفلاحي والصناعي وتتفرد بواسطتها بالامتيازات الجمركية وباستغلال الأراضي والمناجم... إن ذلك الواقع في اطاره الحديث أو المعاصر لا يميزه عن التجارب الاستعمارية السالفة إلا درايته المعرفية والإدارية وتفننه في التحلي بالتبريرات الأيديولوجية. فإذا كان احتلال إسبانيا والبرتغال لمستعمراتها في افريقيا وأمريكا الجنوبية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر يقوم بشكل واضح مفضوح على الغصب والنهب المنهجيين (تماماً كما هو الحال في وصف ماركس لتراكم رأس المال البدائي)، فإن الاستعمار الامبريالي بوصفه «مرحلة الرأسمالية القصوى» قد بات مصراً على التقدم من وراء أغطية ذرائعية[1]، وفي كل الأحوال عبر قنوات خطابات إيديولوجية قد تتمايز من حيث

(1) كأمثلة على تلك الأغطية الذرائعية: 1860، فرنسا تتدخل في لبنان بزعم حماية الموارنة ضد=

درجاتها ولكن ليس من حيث طبيعتها، وتقوم جميعها على ركن ركين: تفوق الجنس الآري على ما دونه من الأجناس الأخرى وبالتالي حق الغرب في الهيمنة على الشعوب الجنوبية والشرقية من أجل تأدية رسالته التاريخية في تهذيب وتحضير العالم المتخلف، الخ.

في الخطوط الأمامية المكشوفة للهيمنات الاستعمارية نجد طبعاً طوابير المغامرين والمبشرين والمستخدمين المدنيين والعسكريين في أجهزة القمع والإدارة والتجسس، وعلى رأسهم طبعاً الحكام والمقيمون العامون كبوجو في الجزائر وبالبو في ليبيا، أو كآخرين منهم من تركوا كتابات ككرومر في مصر صاحب Modern Egypt، وليوطي في المغرب صاحب Paroles d'action وبالأخص Vers le Maroc، الخ. وكانت أعمال تلك الطوابير تظهر في شكل أبحاث ميدانية وتقارير ومراسلات (منها مثلاً ما يسمى بالنسبة لمنطقة المغرب العربي بالوثائق الخضر، التي هي الآن بحوزة «مركز الدراسات العليا لإفريقيا والمغارب» الذي يوجد مقره في باريس)... وأما في الدوائر الاستكشافية والتوطيئية أو في الحلقات الخلفية التبريرية فإننا نجد هذه الجماعات من المغامرين والجواسيس والرهبان المبشرين أو من المستشرقين المحترفين. وحتى لا نكد في اقتحام أبواب مفتوحة قد يكون من الأنسب أن نسوق شهادتين على وثاقة الصلة بين الاستعمار وقطاعات من الاستشراق، وهما ـ وهذا ما يزيد من قيمتهما ـ لمستشرقين، واحد من القرن الماضي، جوستاف دوجا، يؤيد تلك الصلة ويشجع عليها، والثاني معاصر لنا، جاك بيرك، يصفها منتقداً إياها ضمنياً.

تقول الأولى:

«إن المستشرقين مناطون بمهمة جديدة، إذ عليهم، وهم يجوبون فلك العلم الخالص، أن يهتموا بالعالم الحاضر في الوقت الذي تكتسح فيه أوروبا كل

= الدروز... 1881 - 1882: قنبلة الإسكندرية وسحق الثورة العرابية في التل الكبير، فاحتلال الإنجليز لمصر في عهد الخديوي توفيق، وكل هذا بعدما عرفه هذا القطر العربي من تغلغل أوروبي بدعوى مراقبة فرنسية ـ إنجليزية للميزانية المصرية المنهكة بالقروض في عهد الخديوي إسماعيل... 1888: بداية التسرب الإنجليزي إلى الحجاز بدعوى مساعدة القومية العربية بزعامة شرفاء مكة على مناهضة العثمانيين... 1912: فرض نظام الحماية الفرنسية على المغرب بحجة عجز هذا الأخير عن تسديد ديونه الخارجية، الخ.

المناطق الشرقية، ويقوم أمر تكوين عاملين حضاريين، وتلقينهم العلوم الآسيوية قصد غاية سياسية وتجارية (. . .) على الحكومات، الواعية بمصالحها الحقيقية، أن تعرف كيف تشجع وتستخدم رجال العلم والإخلاص أولئك: فالأمر يتعلق بإلحاق إضافات أخرى إلى محصول الحضارة المكتسبة، وذلك باغتنام الإفادات التي من شأن الشعوب الشرقية أن تعطينا إياها، [كما يتعلق] بإمداد هذه الشعوب بنصيبها من فتوحاتنا الفكرية والأخلاقية والمادية»[1].

أما الشهادة الثانية فتقول:

«إن الأمة الفرنسية تعمل وتجمّع. فمن قناصلتها المغامرين إلى طوباوييها مخططي السكك الحديدية، إلى مسافريها المنفعلين كلامرتين وباريس، كانت تشيد في الشرق عملاً خلُص إلى مقابلة العلمي شامبليون وساسي ورينان ومن حذا حذوهم. وفي هذه الفترة كان العرب يهملون ماضيهم الخاص ويتلعثمون بلغتهم النبيلة. إن الاستشراق المعاصر قد نشأ من هذا الشغور. فاستغلال وانبعاث كل هذه الثروات المعنوية كان من نصيب المسيحي الموسوعي، كما كان مسيحي البنك ينعش بالتوازي المجالات الجرداء ويملأ المخازن [. . .] انظروا مثلاً إلى القبيلة والنزعة البدوية، فالاستشراق يتناولهما لصالح ثلاث دفعات سياسية كبيرة: مرحلة «مكتبنا العربي»، في الجزائر إلى حوالي 1870؛ مرحلة «التمرد في الصحراء» وانتصار العملاء البريطانيين في الشرق الأوسط؛ وأخيراً «مرحلة التوسع النفطي المعاصر»[2].

بالطبع، هناك حالات استثناءات مشرّفة قامت على أساس مناهضة العقد الاستعماري أو استبعاده، ليس فقط في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي حيث كانت مساندة حركات التحرر الوطني من إحدى شروط الانخراط في العصبة العمالية الأممية الثالثة، بل أيضاً في أوروبا الغربية نفسها، وهي الاستثناءات التي شخصها، على سبيل المثال، إدوارد براون الذي ناضل من أجل استقلال إيران، أو ليون كايتاني، المكنى بالتركي بسبب معارضته الشديدة للحرب العدوانية الايطالية ضد ليبيا، أو لوي ماسنيون الذي ناهض حركات الاستعمار ودافع عن

(1) انظر ج. دوجا، **تاريخ المستشرقين في أوروبا من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر**، (بالفرنسية). ط. ميزونوف، باريس 1868، جـ 1، ص 11.

(2) انظر دراسة بيرك «أبعاد الاستشراق المعاصر» في مجلة Ibla، عدد XX ,1957، ص 220 - 221.

هوية العرب وقيمة الإسلام، الخ. أضف إليهم صنفاً من المستشرقين (كنولدكه وفلهوزن وجولدتسيهر[1] وغيرهم) كانوا، بحكم طبيعة دراساتهم، بعيدين عن طلبات البرنامج الاستعماري واستقطاباته؛ غير أن أصنافاً أخرى كثيرة من الباحثين في شؤون العالم العربي والإسلامي لم يكونوا قادرين على أن يبقوا طوال حياتهم مستقلين عن ضغوطات سياسات بلدانهم وملابسات زمانهم. ومن هنا كانت لهم مع المؤسسة الاستعمارية علاقات، إما مباشرة ومتواصلة وإما خفية أو عرضية. وحتى ماسينيون الذي ذكرناه كاستثناء لهذه القاعدة، فقد عمل لمدة في خدمة الحكومات الفرنسية كضابط في الجيش والمخابرات، واعترف بهذا، مسجلاً تطابق رأيه مع رأي الأب شارل دي فوكو، وقال: «حتى أنا، وقد كنت في ذلك العهد استعمارياً حقاً، فإني كاتبته حول آمالي في غزو قريب للمغرب بالسلاح، وقد رد علي مؤيداً. . .»[2].

لعل أبلغ مثال على وثاقة الصلة بين الاستعمار الفعلي وممهديه من المغامرين والمبشرين يقوم في حالتي توماس ـ ادوارد ـ لورنس (م1935) والأب شارل دي فوكو (م. 1916). فالأول ضابط إنجليزي ومعتمد دولته السري التي بعثته إلى الحجاز بدعوى مساعدة عرب الجزيرة على الالتفاف حول قوميتهم قصد محاربة الحكم العثماني والتخلص من أغلاله، وذلك بزعامة شرفائهم، الذين كان من أقواهم وأفيدهم في تنفيذ مشروع تلك الدولة الأمير فيصل، المحصن في جبل صبح، الدرع الواقي لمكة. أما الغاية الحقيقية لمخططي التسرب الإنجليزي في الحجاز، الذي بدأ منذ 1888، فهي كما لخصها لورانس: «إن بعض الإنجليز، ومن بينهم كيتشنر أساساً، اعتقدوا أن ثورة العرب على الأتراك قد تتيح لإنجلترا، وهي تحارب ألمانيا، أن تهزم حليفها تركيا»[3]. وقد كُلف لورناس إذن بالتوطيء لتحقيق هذه المهمة المزدوجة، التي توفق فيها إلى حد ما، فكان الأداة المسخرة لسياسة بلاده المكيافيلية التوسعية. وهو يسجل

---

(1) لقد عرضت على جولدسيهر، وهو مجري يهودي، مهمة صهيونية بين العرب (مهمة Goodwill)، فرفض، لأسباب مبدئية، القيام بها. . .

(2) ويتابع ماسينيون قائلاً: «لنعترف أن المغرب كان في حالة سيئة. غير أن خمسين سنة من الاحتلال، على الرغم من ليوطي وعلو مثاله الفرنسي ـ الإسلامي، لم تكن لتترك أي شيء جوهري». (**الأعمال الصغرى** Opera Minora نصوص جمعها ي. مبارك، ط. دار المعارف، بيروت 1963، ج III، ص 773 - 774.

(3) لورانس، **أعمدة الحكمة السبعة**، الترجمة الفرنسية، ط. بايو، باريس 1982، ص 36.

بالحرف قائلاً: «لقد بُعثت إلى هؤلاء العرب كأجنبي، عاجز عن التفكير في أفكارهم أو المصادقة على معتقداتهم، ومكلفٍ فقط من حيث الواجب بتدريبهم وضمان نجاح كل حركاتهم حين تكون مطابقة لمصلحة انجلترا. وبما أنني لم أكن قادراً على اكتساب شخصيتهم، فقد كان بوسعي أن أخفي عنهم شخصيتي، وبدون مشاحنة أو اعتراض أو نقد، أن أختلط بهم لكي أمارس عليهم تأثيراً من غير أن يشعروا»[1]. غير أن اتفاقية سايكس ـ بيكو، في السنة نفسها التي كانت فيها ثورة العرب (1916)، أتت لتكشف عن أن نوايا الإنجليز، كما هو الحال لشركائهم الفرنسيين في الاتفاقية، كانت استعمارية أساساً، وأن لورانس لعب دور ـ الجاسوس الواعي بمهمته «الوطنية»، كما يؤكد ذلك اعترافه في تذييل كتابه أعمدة الحكمة السبعة، إذ يقول بواضح العبارة، وهو يعرض الدوافع التي حركت حلمه المنتهي بسقوط دمشق في أيدي الأتراك: «إن أقواها أيضاً كان هو الرغبة المناضلة في الانتصار، المقرونة بالقناعة أن إنجلترا، من دون العون العربي، لا يمكنها أن تدفع ثمن الانتصار في الحقل التركي «without Arab help, England could not pay the price of winning its Turkish sector»[2].

مثال آخر هو الراهب الكاثوليكي شارل دي فوكو، الذي تلقى وهو لا زال لائكياً تكويناً كضابط متخصص في «المكاتب العربية» و «الشؤون الأهلية»، وأُرسل منذ 1883 إلى المغرب الأوسط والجنوبي ليسوّد بالأخبار والمعلومات السوسيولوجية واللسنية بياضات خارطة تلك المنطقة، ممهداً بذلك لاحتلالها من طرف الجيش الفرنسي بعد ثلاث وعشرين سنة. ورغم أن صديقه ماسينيون ينفي عنه، خصوصاً بعد أن تمسح وترهب، تهمة الجاسوسية والتبشير المنهجي التي وجهت له من طرف الأوساط الوطنية والإسلامية[3]، فإنه يظل، من حيث الإفادات العملية لكتابه **استكشاف المغرب** «قديس الاستعمار» بلا منازع، ذلك أن تصوفه أو حبه للصحراء، كطريق روحي إلى الله، شيء، ودورَه كمخبر واع بمهمته أو مسخر، وبالتالي كمصدر سلطة معرفية في الآلية الاستعمارية الضخمة

(1) انظر **نصوص لورانس الأساسية** (بالفرنسية)، ترجمة إيتيانبل وياسو جوشير، ط. جاليمار 1965، ص 183.

(2) **أعمدة الحكمة السبعة**، المرجع المذكور، ص 821 أو في الطبعة الإنجليزية Pinguin Books، لندن 1962، ص 684.

(3) انظر ماسينيون، **الأعمال الصغرى**، المرجع المذكور، ج III، ص 775.

شيء آخر. وهذا الدور لا يمكن أن يُنسى أو أن يهون أمام هذه الحجج المادية الفاضحة المشكلة من مراسلاته العديدة، التي كان برجه في تمانراست يكتظ بها شهوراً بعد مقتله في أول ديسمبر 1916 على يد أعدائه المحليين (خصوصاً من قبائل الركيبات)، الذين لم يكونوا في جو التطاحن القبلي وبداية التغلغل الفرنسي ليميزوا بين جندي وراهب أو بين أجنبي يحتل مجالهم بالسلاح وآخر يدخله حاملا الإنجيل. . .

إذا ما تقدمنا في سبر مجال الاستشراق الخصوصي، سنرى أن طرق الالتزام بالعقد الاستعماري وتصريفه كانت تذهب بالبحث بعيداً وعميقاً من أجل مَشرعة الظاهرة الاستعمارية وتبريرها، وذلك إما على صعيد إقليمي أو قطري ينشط فيه التاريخ والاجتماعيات واللسنيات، وإما على صعيد أعلى وأشمل يمت إلى بنية الإسلام وطبيعته.

1 ـ في الاستشراق القطري

باستقراء أدبيات هذا الاستشراق، يمكن الخروج بصور كثيرة، متفاوتة الدلالة والقيمة، حول بنية القبيلة وأشكال القداسة والحكم، وحول العرب والبربر، وغير ذلك. إلا أنه لا يهمنا هنا، وفي حدود مثال بلدان المغرب، إلا أن نقف على إفرازات الإستغرافيا الاستعمارية المطالبة أساساً بتقديم الاحتلال الفرنسي كحل منطقي وضروري لما تعارفت على تسميته بـ «عصور المغارب الغامضة» وفوضاها السياسية المتوافرة و بـ «ضلال اقتصاداتها» حسب تعبير مشهور لهنري تيراس.

في كتاب للجغرافي والمؤرخ الفرنسي إ. ف. جوتيي (م 1940)، الشهير بسلبياته وتهافتاته تتحدد تلك العصور الغامضة: «ما بين الغزوين العربيين: غزو الأمراء ممثلي الخليفة في نهاية القرن السابع وغزو البدو الهلاليين الذي بدأ في منتصف القرن الحادي عشر»[1]. فبخصوص «الغزو الأول» الذي استغرق واحداً وسبعين سنة (من 641 إلى 711 تاريخ «غزو الأندلس») يركز المؤرخون الاستعماريون على أن طول هذه المدة النسبي يعزى إلى المقاومات المستميتة التي أبداها البربر بكل أصنافهم أمام «الغزاة»، كما دلت على ذلك حروبهم بزعامة

(1) انظر **قرون المغارب الغامضة**، ط. بايو، باريس 1927، ص 28.

كسيلة ثم الملكة الكاهنة. وحتى عندما انهزموا واستسلموا للمَسْلَمَةِ، فقد ظلوا - في تصوير أولئك المؤرخين - غيورين على استقلالهم وأنماط عيشهم. . . ويذهب الخبط التاريخي بجوتيي وإلحاحه على الثنائية المتنافرة عرب - بربر إلى تصوير قيام الدولة الفاطمية كنتيجة لرد فعل البربر الكتاميين على غزو العرب الأول[1]. ويظهر شغل هذا المؤرخ الشاغل - كما هو حال زملائه الآخرين - في البحث عن أسباب مرور المغاربة من الحضارة المسيحية (الرومانية - البيزنطية) إلى عهد الدولة المرابطية. ولا يعول في هذا البحث أساساً إلا على تخميناته وتأويلاته بحكم أن الوثائق حول هذه الفترة - كما يعترف هو نفسه بذلك - لا وجود لها[2]، وأن الوثائق اللاحقة تعتورها، في نظره، عيوب ذهنية المؤرخين المسلمين، باستثناء ابن خلدون في باب ما يقوله عن «الغزو العربي الثاني».

أما عن عرب أو أعراب هذا «الغزو الثاني»، وهم بنو هلال وبنو سليم على وجه التحديد[3] فقد خلف لنا فعلاً كثير من فقهاء ومؤرخي العهد الوسيط الإسلامي - وعلى رأسهم ابن الأزرق وابن بطوطة وابن خلدون والمزوني - لوحات تنعتهم بأنهم جبابرة وغصابون ومخربون، وتعزو إليهم فساد أمن المغرب واقتصاده. وفي نصوص هؤلاء - مفصولة عن سياقاتها وعن أخرى تقومها، كالتي تقر بأن الإسلام نفسه حدث عربي بالأساس - وجدت الاستغرافيا الاستعمارية موضوع احتفالها والخيط الرفيع الذي يصلح، في نظرها لتفسير «مأساة الغرب الإسلامي» في العهد الوسيط. فجورج مارسي يرى أن «ما يسمى بالغزو الهلالي يظهر مع البعد الزماني كأكبر كارثة، ما كان أبداً لبلاد البربر أن تشفى منها

(1) نفس المرجع، ص 224.

(2) نفس المرجع، ص 30.

(3) من المعروف تاريخياً أنه خلال النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة (العاشر ميلادي) كانت قبائل بني هلال وبني سليم تشارك في ثورة القرامطة بشمال شرق الجزيرة ضد الخلافة العباسية، **تلك الثورة التي كانت بفوضاها وتجاوزاتها تلحق الضرر بالدعوة الشيعية عموماً** والإسماعيلية خصوصاً. وهذا ما حدا بالفاطميين في 364 هـ/ 978 م إلى تجميع تلك القبائل في منطقة النيل الأعلى مخضعينهم للإقامة الإجبارية. وفي منتصف القرن الموالي وبالذات في 441 هـ/ 1048 م أقدم الخليفة الفاطمي المستنصر بالله بإيعاز من وزيره اليازوري على ترغيب تلك القبائل البدوية في إفريقيا والظفر بها، وذلك بسبب أن أمير هذه البلاد المعز الزيري شق عليه عصا الطاعة وثار على الحماية الفاطمية. وهكذا تمكن الحكم الفاطمي من تحقيق غايتين بضربة واحدة: الانتقام من الزيريين، والتخلص من عبء الهلاليين. . .

تماماً»[1]؛ ويعبر مونطاني عن هذه الكارثة بصور وإيحاءات يستعيرها من ابن خلدون الذي يشبه اكتساح أولئك البدو للسهول بغمام من الجراد. . . ويطلعنا جوتيي عن كينونتهم في لوحة عيادية تبرز نقائصهم وسلبياتهم، فيكتب: «إن للمترحل غرائز هي بالتمام نقائض [غرائز المقيم]. فهو، سياسياً، فوضوي وعدمي، ويؤثر حقاً حالة الفتنة التي تفتح له الآفاق. إنه المقوض السالب. أما انتصاره فليس تشييداً طالما أنه يحطم نفسه في فورة من الملذات غير المعتادة»[2]. وبالتالي فإن بني هلال وبني سليم المترحلين الغازين: «هم أعداء بالفطرة Les ennemis-nés لكل حكومة كيفما كانت ولكل حضارة»[3].

إن جوتيي يذهب إلى حد تفسير تاريخ المغرب الوسيط كله على أساس صراع مستديم قائم بين المقيمين والرحل (-حتى وإن كان بعض هؤلاء برابرة كالزناتيين). وعنده أن ذلك التاريخ قد عرف ثلاث محاولات للتمركزات الدولوية، باءت كلها بالفشل بسبب البدو المخربين: فالأغالبة والأدارسة اعترضت طريقهم قبائل الخوارج الرحل؛ والكتاميون المتشيعون واجههم تحالف الزناتة والهلاليين؛ وأخيراً، المصامدة مؤسسو الدولة الموحدية عرفوا نهاية تجربتهم على يد الهلاليين والزناتيين المتحدين الذين تمكنوا من خلق دولتي العبد الواديين في تلمسان والمرينيين في فاس، فكانوا «قتلة» المغرب الوسيط ومقوضيه (!) وعليه فقد كانت غلطة الموحدين الكبرى هي إقدام عبد المؤمن على نقل قبائل بني هلال إلى سهول المغرب الأقصى، مما تأدى عنه هيمنة البدو وتعميم «فوضاهم»، وبالتالي إلى خراب أكبر تمركز دولوي في العهد الوسيط.

ليس من الضروري تفصيل القول للتوصل إلى أنّ هذه النظرية غريبة تماماً عن ابن خلدون، الذي لم تكن العصبية عنده مجرد غريزة عدوانية، كما أنها ليست مقصورة على القبائل الرحل دون غيرها، بل إنها أساساً، كما نعلم، عماد الحكم وجمرة انطلاقه. هذا من وجه، ومن وجه آخر، حتى إن ذهبنا في سياق برهنة جوتيي، فإن من التأسيسات الدولوية والتحضرية ما يعارضها ويضعفها، كحالة الدولة المرابطية أو المرينية، أي ما تم بناؤه وتشييده على يد صنهاجة

(1) ج. مارسي وآخرون، **تاريخ الجزائر**، ط. 1962، ص 118.

(2) جوتيي، **تاريخ ومؤرخو الجزائر**، ط. 1930، ص 31.

(3) جوتيي، **عصور المغارب الغامضة**، المرجع المذكور، ص 388.

وزناتة، وهم قبائل رحل. . . وبما أن جوتيي يعترف بأن الزناتيين يشبهون العرب في «غرائزهم الدفينة» وفي أنمطة عيشهم، أي الترحل والانتجاع، فإننا لا نخطىء إذ نخلص إلى أن عداءه المتأصل إنما ينصب على العرب والبربر في ذاتهم وعلى حد سواء[1].

إن قطب الرحى في نظرية جوتيي وفي ما شابهها من النظريات هو في حقيقة الأمر البحث عن إلقاء المشروعية على الاستيطان الاستعماري، أي التدخل بكل آلياتها الأيديولوجية في ثنايا ومنعطفات التاريخ المغربي الحرجة المتأزمة لتقدم ذلك الاستيطان كحل أو بديل ضروري وعقلاني لـ «عصور المغرب المدلهمة»، وجوتيي يفصح بنفسه عن هذا القصد حين يسجل، غير مكترث بالفوارق الشمولية بين التاريخ وهو في طور المخاض والتشكل والتاريخ وقد عملت سيرورته المديدة على ترسيخ قواعده داخل هويات ثقافية ومكتسبات حضارية، فيقول:

«حتى إن ذهبنا بعيداً في الماضي، فلا نجد إلا شلالاً متواتراً من الهيمنات الأجنبية: الفرنسيون خلفوا الأتراك، الذين خلفوا العرب، وهؤلاء أتوا بعد البيزنطيين الذين خلفوا الوندال، وهؤلاء حلوا محل الرومان، الذين خلفوا القرطاجنيين. ولاحظوا أن الغازي، كيفما كان، يبقى سيد المغرب، إلى أن يطرده الغازي الجديد خلفُه. أما السكان الأصليون فلم يستطيعوا أبداً طرد سيدهم»[2].

---

(1) في نصوص عديدة لجوتيي نقرأ الكثير من الأحكام العنصرية المهينة ليس في حق العرب وحدهم، بل أيضاً في حق البربر عامة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: «هذا الجنس البربري عبارة عن وعاء فاسد un pot pourri» (نفس المرجع، ص 19). «البربر، منذ ثلاثة آلاف سنة لم يكونوا أبداً شعباً، وهم بالرغم من حيويتهم المتوثبة لم تكن لهم أية شخصية إيجابية [أي لا كتابة لهم ولا فنون ولا ثقافة]» (ص 25).

«إن المغربي، من بين السلالات البيضاء المتوسطية، يمثل حقاً المتخلف الذي ظل بعيداً في المؤخرة» (ص 5). وعند مؤرخ آخر هو هنري باسي نجد نفس النفور والازدراء بإزاء البربري، إذ يكتب عنه: «إن البربري الذي لم يستوعب شيئاً عاجز عن الاستمرار لوحده في الطريق الذي اقتيد فيه. وبمجرد ما تنتهي الهيمنة الأجنبية، فإن البربري يكون مستعداً لتبني عادات مالك جديد بالسرعة التي نسي بها عادات السالفين؛ أما إن تُرك لنفسه فإن ما يعقب الحضارة الأجنبية هي مرحلة جديدة من الهمجية» (**بحث في أدب البربر**، ط. ج. كابونيل، باريس 1920، ص 29).

(2) **عصور المغارب الغامضة**، المرجع المذكور، ص 24.

وبالطبع لا ينسى جوتيي أن يفتعل التساؤل حول من قد يعقب الفرنسيين في احتلال المغرب، غير أنه سرعان ما يبدد هذا السؤال الضروري بوصية إلى مواطنيه المستعمرين، قائلاً: «وعلينا أن نكون في مستوى مسؤولياتنا، وأن نقيم إنجازاً ذا معنى ليبقى، وأن نبني المغارب لأول مرة [. . .] فهذا البلد [الذي لا يقدر أن يفعل شيئاً بمفرده] شريك سرمدي، لأنه لم يكن له أن يستغني يوماً عن سيده. غير أنه [بخلافنا] لم يكن أبداً من بين كل أسلافنا [في السيادة] واحد استطاع الإقامة بعين المكان، محققاً عملاً نهائياً»[1].

ويكتب مؤرخ آخر على نفس النهج، هو جوليان في طوره الأول قبل مغادرته لميوله الاستعمارية: «مهما تقدمنا في سبر تاريخ إفريقيا الشمالية، فإننا نلاحظ أن كل شيء يحدث وكأنها مصابة بعجز عضوي عن الاستقلال»[2]. وعلى ضوء هذا الثابت الخِلقي القاهر، يخلص جوليان إلى تقريره التبريري قائلاً:

«يعاب على فرنسا سياستها الاستيطانية، فليكن، لكن ما القول إذن في غزو بني هلال وبني سليم خلال القرن الحادي عشر، وهم الذين شبههم ابن خلدون بغمام من الجراد الآتي على الأخضر واليابس، وكانوا يجترون وراءهم النساء والأطفال، هذا الغزو الذي كسر محاولة التوحيد المغاربي التي كان البربر الصنهاجية على وشك إنجازها، والذي أقام في المغرب الكبير أكثر من مليون من البدو الأجانب؟ إن هذه الكارثة المرعبة هي التي يسرت تعريب ثم مَسلمة البلاد، ولكن بثمن أنقاض لن يتخلص منها»[3].

وهناك كتّاب آخرون ككامب وجزيل وماسي وغيرهم، نسجوا أفكاراً على نفس المنوال، فلا حاجة بنا إلى ذكرهم، باستثناء ج. كامب الذي يذهب إلى أن

---

(1) نفس المرجع، ص 27 - 28. أطروحة جوتيي توجد مضمرة في العرب ببلاد البربر (1913) لجورج مارسي، بل وحتى عند كاريت (1853) وميرسيي (1875)، كما أنها ـ في ما يخص دور العرب الهدام ـ تعود إلى الظهور حتى في عمل روجي إدريس اللاحق/ بلاد البربر الشرقية في عهد الزيريين/ (1962). وهناك لحسن الحظ مقالات تقويمية في نفس الموضوع ظهرت أواخر الستينات وخلال السبعينات، منها: جان بونسي «أسطورة الغزو الهلالي»، **حوليات** E.S.C.، سبتمبر 1967، وبيرك «الجديد حول بني هلال» في Studia Islamica، ج 36، 1972، منشور كذلك في **من الفرات إلى الأطلس**، ط. سندباد، باريس 1972، ج 1، الخ.

(2) ش. أ. جوليان وك. كورتوا، **تاريخ افريقيا الشمالية**، ط. 2، 1951، ص 48.

(3) ش. أ. جوليان، **افريقيا الشمالية تسير**، ط. الثالثة، جوليار، باريس 1972، ص 253.

افريقيا الشمالية بلاد مستعمرة منذ أواخر ما قبل التاريخ، فمنذ هذا العهد، كما يكتب «كانت العلاقات القائمة بين البرابرة والبلدان المتوسطية الأكثر امتيازاً تتخذ لها وجهاً استعمارياً»[1].

* * *

وكيفما سبرنا أغوار هذه الكتابات الأيديولوجية أو حتى الكتابات في ميدان الشريعة والعرف (مييو، بوسكي، لامبير) أو في اللغويات (باسي، بيريس) فإننا نجد نفس الصور مترسخة متكاملة ومؤدية إلى نفس «النتيجة الضرورية» و «الحل المنطقي»: العرب قوم غزاة ومتسلطون، وبلاد البربر جُبلت على الخضوع والتبعية، وبالتالي: لا محيد عن الاحتلال الفرنسي ذي الرسالة الإنقاذية التمدينية[2].

* * *



2 ـ في الاستشراق الإسلامياتي

هنا يمكن أيضاً بإيجاز ذكر بعض الحالات التي اشتهر أصحابها بجديتهم في باب البحث والتحصيل بقدر ما اشتهروا بتورطاتهم في منطق العقد التبشيري والاستعماري وحتى بإسهاماتهم في سريانه وتطبيقاته.

الحالة الأولى تتمثل في المستشرق ماكدونالد (1863 - 1943)، الذي سنعود إليه في الفصل التالي لوصف أهم سمات فكره ومنطلقاته. فهذا الكالفيني، البريطاني المولد والنشأة، الأمريكي الإقامة، قد اشتغل كثيراً بالتبشير المسيحي، وعمل منذ 1911 مديراً للقسم الإسلامي في مدرسة البعثات المسماة Kennedy School of Missions بهارتفورد، ونشط في مجلة Moslem World المؤسسة في نفس السنة من طرف مبشرين بروتستانت أنجلو ـ ساكسونيين، ولم ينسحب من تلك المدرسة إلا عام 1926 ولأسباب صحية. **وبالطبع كانت هذه المهام التبشيرية** التي التزم بها ماكدونالد قد أثرت على فكره واستشراقه، بحيث أن كل اجتهاداته أفضت إلى ما صار عنده عبارة عن فكرة ثابتة مترسخة، هي أن المسلمين اليوم

(1) ج. كامب، **الآثار والطقوس المأتمية**، ط. 1961، ص 7.

(2) انظر محمد ساحلي، **تصفية استعمار التاريخ**، ط. ماسبرو، باريس 1965.

محتاجون إلى أن ينقذوا من طرف البعثات التمسيحية النشيطة، ليس على الصعيد الخيري و «الإنساني» فحسب، وإنما أيضاً لكي يسترجعوا شعورهم بالغيب والتعالي في إطار ديانة التثليث.

أما الحالة الثانية فيشخصها كارل هينرش بيكر (م 1933) المشار إليه سابقاً، وهو ألماني بروتستاني، كان ملتزماً بسياسة بلاده الاستعمارية (في افريقيا الشرقية والجنوب ـ غربية والكامرون والطوغو. . .) ومدرساً في المعهد الاستعماري لهامبورغ من 1908 إلى 1913. وهذا العالم المتفلسف كان متشبعاً بفكرته القائلة بأن معيار فهم وتقييم الظواهر الثقافية للديانات الثلاث لا يوجد إلا في إنسية الحضارة الإغريقية. ولو أن بيكر ترك فكرته هذه في إطارها النظري العام، لظلت قابلة للبحث المقارن والمداولة الموسوعية، غير أنه بات يصرِّفها في ما يشبه التبشير بالأربنة Européanisation ذات الأصل اليوناني ـ المسيحي؛ فهو يقول في إحدى طلعاته: «إن الشعوب الغربية (انطلاقاً من عصر النهضة) قد صارت تعي بأن لباس الترهب الذي تزينت به في القرون الوسطى قد أتاها من الشرق، وأنشأت عالماً جديداً لا يقوم فيه العنصر الشرقي إلا على ملامح غير دالة. أما الشرق، فما كان له أن يتخلص من رؤيته للحياة والعالم، التي ازدادت عنده. وحتى اليوم، فإنه لا زال مأخوذاً في شباك العصر الوسيط»[1]. فالواجب إذن على ضوء هذا الاستخلاص، هو أربنة الإسلام بأسرع ما يمكن، ذلك لأن مستقبل هذا الأخير، حسب توقع بيكر: «لا يقوم إلا في تكيفه مع حياة الروح الأوروبية، وإلا فإن أيامه معدودة»[2]؛ كما أن هذه الأربنة تلبي، من جهة أخرى، مصلحة ألمانيا الوطنية في مستعمراتها الإفريقية، نظراً لكون الإسلام يتوافق و «عقلية» الزنوج وفطرتهم. وهذا ما يكشف عنه بيكر بصريح العبارة في محاضرة ألقاها تحت رئاسة «الاتحاد الاستعماري الفرنسي» في باريس سنة 1910، إذ يعلن قائلاً: «إن حضارة الإسلام متفوقة على حضارة الأهالي [السود]، كما أن حضارتنا متفوقة على الأولى. وهذا الواقع الأخير ليس من ذنب الإسلام. إنه نتيجة تدني الأجناس التي صنعته. ولهذا كانت الحضارة الإسلامية أكثر تطابقاً مع ذهنية الزنجي من ذهنيتنا»[3]. وفي سبيل إحسان التغلغل الاستعماري في مناطق إفريقيا

(1) يذكره وردنبورغ في كتابه: **الإسلام في مرآة الغرب**، المرجع المذكور، ص 93.

(2) نفس المرجع، ص 108.

(3) انظر بيكر، **الاسلام واستعمار افريقيا**، ط. باريس 1910، ص 19.

السوداء ذات الأغلبية المسلمة، أي في بلاد قبائل البول والهاوسا، نرى بيكر لا يدخر جهداً في إسداء النصائح وإعطاء التوجيهات التي تدور كلها حول ضرورة التفاهم عبر ـ القاري بين القوى المستعمرة، وإغراء القواد والعلماء المسلمين إدارياً ومادياً، وخلق جزر مسيحية قوية كقواعد للنشاطات التبشيرية، الخ. ويختم جازماً ومفصحاً عن قناعته الراسخة: «إن تفاهماً حول موقف موحد بإزاء الإسلام هو في صالح الحكومات. أما الخوف من إمكانية إقدام قوى عظمى على التحالف مع الإسلام للحد من مخططات قوى أخرى، فلا يظهر لي قائماً على أساس من الصحة، لأن تضامن الإسلام إن هو إلا شبح، أما تضامن الجنس الأبيض فهو واقع»[1].

وأما الحالة الثالثة فيمثلها المستشرق الهولندي البروتستاني سنوك هرخرونيه (م. 1936) المذكور سالفاً، الذي عمل لمدة تزيد عن ثلاثين سنة كخبير لحكومات بلاده في الشؤون الإسلامية، بحيث إنه ساهم في تخطيط سياستها الاستعمارية بأندونيسيا، وعين رسمياً (مارس 1891) في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية بوصفه «مستشاراً في اللغات الشرقية والشريعة الإسلامية». وبمقتضى هذا التعيين، انتقل سنوك ـ هرخرونيه إلى أتيه Atjeh بسومترا (بالجزر الهندية الشرقية) قصد مساعدة حاكمها على ترويض سكانها المتمردين على الهيمنة الاستعمارية، بفعل تأثرهم بالدعوات الإسلامية المنتشرة. وقد تمكن هرخرونيه من إعداد تقرير مفصل عن تلك المنطقة سلمه إلى حكومته في ماي 1892 بعد أن انتهت مهمته في فبراير من نفس السنة. والتقرير عبارة عن إخبار ميداني دقيق حول الحركات السياسية والدينية بأتيه، صلح لصاحبه كمادة خام لتحرير كتابه ذي الجزءين، **أهل أتيه** De Atjehers [2]. ويُعترف لمستشرقنا العالم بالفضل في إتمام تهدين أتيه الذي بدأه الجنرال فان هوتس، إذ مما يرويه بوسكي في تقديم **أعمال سنوك هرخرونيه المختارة** أن هذا الأخير كان قد عرض على سلطات بلاده، في سبيل تحقيق ذلك الهدف: «أن يذهب إلى أتيه المتمردة متنكراً في حال جندي هارب من الخدمة في الجيش الاستعماري الهولندي. إلا أن عرضه هذا لم يقبل لما يحتويه من مخاطر على حياته...»[3]. فأي إخلاص نضالي أكبر من هذا؟! ولم

---

(1) نفس المرجع، ص 24.

(2) نشر الجزءان على التوالي في بتافيا (1893) وليدن (1894).

(3) انظر سنوك هرخرونيه، **أعمال مختارة** (بالفرنسية والإنجليزية)، نشرها بوسكي وشاخت، ليدن، =

ينقطع هذا العالم والسياسي عن إرشاد حكومات بلاده إلا في 1927، وذلك بعد أن استشعر نمو الحركات الوطنية الأندونيسية واستفحال أحوال العلاقات الدولية. . .

إن كثافة نشاط هرخرونيه في خدمة وطنه تنعكس في عدد استشاراته الحكومية الهائل، التي بلغت 1400، لم ينشر منها إلا 225. والذين اطلعوا على عينات منها رأوا أنها ترسم حقاً لهولندا سياستها الإسلامية وتوجهها نحو قواعد أساسية، هي: معارضة الإسلام «المتحجر» وشريعته المكتوبة «المتكسلة» بالتركيز على أعراف وعادات السكان المحليين، ثم مساندة طبقة النبلاء المهيأة أكثر من سواها لاستيعاب الحضارة (الغربية) المتفوقة، وأخيراً إنعاش وتطوير التعليم الغربي ودمج الأندونيسيين في الإدارة[1]. وهذه السياسية التي قصد بها هرخرونيه توحيد الأندونيسيين بالهولنديين في ما يسميه «أسرتنا الوطنية الكبرى»، هذه السياسية الاشراكية «التحضيرية» التي وسمها صاحبها بالأخلاقية والعقلانية (!) قد كان يصدر فيها عن شعور حاد بمركزية الحضارة الأوروبية وتفوق نموذجها. فهو يكتب مثلاً: «إن سيطرتنا لا بد لها أن تبرر بدخول الأهالي في حضارة أكثر تفوقاً. فيلزم أن ينالوا تحت قيادتنا مكانة بين الشعوب تستحقها خصالهم الطبيعية»[2]. وكان يرى أكبر حائل أمام هذا المشروع متمثلاً في الدعوة الإسلامية panislamism، هذا «الوباء والخطر الداهم»، حسب تعبيره، بحيث إنها صارت، مع نداءاتها إلى الجهاد، عبارة عن كابوس يؤرقه ويفسد عليه رؤاه وعروضه في مجال ضم المستعمرات الشرقية للمملكة الهولندية («الوطن الأم»)، وهكذا ارتأى أنه بقدر ما يجوز مهادنة الإسلام الديني، وحتى المجتمعي، بقدر ما يلزم معارضة الإسلام السياسي بـ «رفض حازم».

* * *

أخيراً، إن المشكل، سواء في الاستشراق القطري أو في الاستشراق الإسلامياتي، ليس في أن تستلب المستشرقين إكراهاتُ أزمنتهم وجاذبيتها

= 1957، ص XVIII.

(1) انظر بوسكي في: **السياسة الإسلامية والاستعمارية لهولندا**، ط. هارطمان، باريس (د.ت)، وردنبورغ، **الإسلام في مرآة الغرب**، ص 26 وما بعدها.

(2) يذكره وردنبورغ، نفس المرجع، ص 102.

السياسية، ولا حتى في أن ينيروا الآلة الاستعمارية بعلمهم ومهاراتهم، بل إنه يكمن في أنهم قضوا سواد أعمارهم من غير أن يعوا استلابهم أو أن يراجعوا بالتمعن والنقد التزامهم الذهني والعملي بالعقد الاستعماري. ولا يتعلق الأمر هنا بعجزهم عن القفز خارج عصورهم، بقدر ما يقوم حول قصورهم عن إدراك «معنى التاريخ» أو تصحيح أفكارهم ومواقفهم في الاتجاه الأصوب والأعدل - كما حصل هذا فعلاً لقلة قليلة منهم إبان المرحلة الاستعمارية نفسها -، حتى إن ذلك القصور قد تحول عند البعض إلى ما يشبه العمى المعرفي والتاريخي.





مستقبل الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز

نيڤين عبد الخالق مصطفى

توطئة: انهيار الاتحاد السوفياتي

أبرز انهيار الاتحاد السوفياتي واستقلال الجمهوريات الإسلامية واقعاً دولياً جديداً إلى الوجود بإعلان الوفاة الرسمية لما عرف دولياً بـ «الاتحاد السوفيتي»[1]. وذلك بعد سلسلة من التطورات المتلاحقة التي فاقت في سرعة تدفقها كل التوقعات، والتي انتهت ببروز «نظام عالمي جديد»[2].

وقد كانت للاتحاد السوفيتي ملامح إمبراطورية من حيث المساحة ومن حيث عدد السكان، وكان يضم العديد من الأعراق والأديان والقوميات، وكان هو يزهو بأنه دولة من نوع جديد: «دولة الشعب كله»، وأنه تعيش فيه جماعة تاريخية جديدة هي «الشعب السوفيتي». وهذه الصورة من «التلاحم الظاهري» لم تكن تطابق الواقع في كثير من الأحيان، فمن وقت لآخر كانت «قوميات الإمبراطورية»

(*) كُتبت هذه الدراسة أواخر العام 1992.

(1) عبر نازار بابيف رئيس كازاخستان عن تلك الحقيقة عقب مؤتمر (ألما آتا) المنعقد في ديسمبر 1991 بقوله **«أستطيع أن أؤكد بكل ثقة أن الاتحاد السوفيتي لم يعد له وجود» وقد استقال** جورباتشوف في ديسمبر 1991. وبذلك تأكيد انتهاء ومحو الاتحاد السوفيتي من على خريطة العالم.

(2) في رؤى تحليلية مختلفة عن النظام العالمي الجديد. انظر: على سبيل المثال: **أحمد شرف، مسيرة النظام الدولي الجديد قبل وبعد حرب الخليج**، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ط 1، 1992 م). مارسيل سيرل، **أزمة الخليج والنظام العالمي الجديد**، ترجمة د. حسن نافعة، (الكويت، دار سعاد الصباح، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ط 1، 1992).

تثور وتطالب بحقها في تقرير مصيرها ولكن الدبابات السوفيتية كانت تسارع بإسكات هذه الأصوات وبإخضاع «الشعب السوفيتي» على مدى سبعين عاماً للأسر في منظومة شمولية رهيبة. ورغم شدة القيود فقط كانت تلوح دائماً دلالات للرفض تعكس الفروق والصراعات، تبحث عن هوية وعن ماضي وعن ثقافات، وتطالب باستخدام اللغات القومية، وتبعث على التمسك بالأديان - وخاصة الإسلام - وكانت الثورة الإسلامية في إيران (1979 م) عنصراً حاسماً بهذا الصدد، وجد صداه عند الحدود الجنوبية للاتحاد السوفيتي، وكان لا بد من أن تظهر أصداؤها «عند ذلك الجزء من الشعب السوفيتي الذي... بات يريد لنفسه أن يكون أيضاً شعباً مسلماً»[1].

ومع انطلاق «البيريسترويكا»[2]. والتي كانت بمثابة «حركة فاضحة لأزمة سوفيتية كامنة»[3]. أخذت إجراءات إصلاح النظام السياسي تتصاعد في جرأة بلغت «حد إلغاء المادة السادسة من الدستور (مارس 1990) التي تبيح للحزب الشيوعي والسياسي إدارة الدولة والمجتمع، وصاحب ذلك ما عرف بمبدأ «الجلاس نوست»، بما يعني أسساً جديدة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم وبين مبدأ «الفيدرالية»، و«المركزية الديموقراطية» في التنظيم الحزبي.

ثم في أعقاب الانقلاب الفاشل (أغسطس 1991) انطلقت الحركات الاستقلالية في «جمهوريات البلطيق»[4]، ثم تتابع إعلان الجمهوريات الإسلامية استقلالها[5]. (انظر الخريطة رقم (١) في المرفقات).

---

(1) انظر: هلين كارير دانكوس، **نهاية الامبراطورية السوفيتية - مجد الأمم**، ترجمة: إبراهيم العريس، عن النص الفرنسي.

Helene Carrere d'Encausse, **La gloire des Nations ou la fin de l'empire Sovietique.**

(قبرص: شركة الأرض للنشر المحدودة ودار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ط 1، 1991 م)، ص 9 - 10.

(2) انظر: ميخائيل جورباتشوف، **البيريسترويكا**، (القاهرة: دار الشروق، 1988).

(3) د. رشيد شقير، **«مأزق البيريسترويكا»**، **مجلة الفكر الاستراتيجي العربي**، (بيروت: معهد الإنماء العربي)، العدد (39)، كانون الثاني (يناير) 1992، ص 11.

(4) دول البلطيق هي: ليتوانيا، لاتفيا، إستونيا. أنظر:

- Time, September 9th, 1991.
- News Week, September 9 th, 1991.

(5) يطلق اسم الجمهوريات الإسلامية على جمهوريات آسيا الوسطى الخمس: أوزبكستان، =

وفي ديسمبر 1991 م أعلنت أوكرانيا، وروسيا البيضاء، وروسيا الاتحادية إقامة (كومنولث) يحل محل «الاتحاد السوفيتي»، وإلغاء معاهدة تأسيس الاتحاد السوفيتي التي وقعت عام 1922 م، وقد أعلنت الجمهوريات الإسلامية الإنضمام إلى الكومنولث الجديد (شريطة حصولهم على حقوق متساوية وإعتبارهم مؤسسين)[1].

ومع حصول الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز على إستقلالها تثور توقعات لأن يهيىء ذلك الوضع الفرصة لتكوين تكتل إسلامي يلتقي مع تصاعد المد «الأصولي» في أنحاء شتى من العالم الإسلامي. فهل الفرصة مهيأة بالفعل لبناء نظام إقليمي إسلامي؟... هذا ما سوف نبحثه في هذه الدراسة من خلال قسمين أساسيين نتناول في أولهما: النظام الإقليمي وإسلاميته، وفي ثانيهما: الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز.

أولاً: في النظام الإقليمي وإسلاميته:

مفهوم «النظام الإقليمي» «Regional System» في أبسط معانيه وأكثرها وضوحاً وإجمالاً «يقصد به نظام التفاعلات الدولية في منطقة ما تحدد عادة على أساس جغرافي»[2].

= تركمانيا، طاجيكستان، كازاخستان، وقيرغيزيا. بالإضافة إلى جمهورية أذربيجان الواقعة فيما وراء القوقاز والمطلة على الساحل الغربي لبحر قزوين. وقد حصلت هذه الجمهوريات الست على استقلالها تباعاً في الفترة بين أغسطس، ونوفمبر 1991 م. (انظر الخريطة رقم (1) في المرفقات).

وانظر المصدر: أرواد آسبر، «ماذا يريد العالم الإسلامي الجديد». **الوسط** (لندن). العدد (42)، نوفمبر 1992 م. أنظرها في: روسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات» أُعدّت لندوة **«روسيا» و«آسيا الوسطى» و«العرب»**، القاهرة: 26-28 أبريل 1993 م، (مركز البحوث والدراسات السياسية: جامعة القاهرة)، ص 282، 283.

(1) انظر: محمد عبد القادر أحمد، **الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي بين الماضي والحاضر**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1413، هـ/ 1992 م)، ص 196. وانظر أيضاً:

Documents of the Dissolution of the Soviet Union and the Establishments of the Commonwealth of Independent States, A Documentary Record prepared by: The Center for Politcal Research and Studies to be Submitted to the **«Russia, Central Asia, and the Arabs»**, Seminar, (Cairo, April 1993), P. 18.

(2) انظر: د. على الدين هلال، جميل مطر، النظام الإقليمي العربي: دراسة في العلاقات السياسية العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3. فبراير 1983 م)، ص 17/ 18.

ويعتبر مفهوم «النظام الإقليمي»، في نطاق تحليل العلاقات الدولية مفهوماً حديثاً نسبياً تم تداوله في إطار الدراسات منذ الستينات والسبعينات، وترجع جذوره في الأدبيات المتعلقة بالدراسات الدولية إلى مفهوم «الإقليمية Regionalism» حيث دار جدل بشأنها في مقابل مفهوم «العالمية Universalism» وكان الخلاف يتعلق بأيهما أجدى وأكثر نفعاً لحفظ السلام وتنظيم المجتمع الدولي: هل هو نظام عالمي يضم في إطاره كل الدول، أم أن الأكثر فعالية لتحقيق هذا الهدف هو مجموعة من النظم الإقليمية. ولقد ظهر في إطار هذا الجدل رأي يعتبر أن عملية التفاضل بين وجهتي النظر السابقتين تنطوي على خطأ يتمثل في اعتبار أحداهما بديلاً عن الأخرى، فالواقع ـ من وجهة النظر هذه ـ أن الإقليمية خطوة نحو تحقيق العالمية وليست بديلاً عنها[1].

وحول الجوانب النظرية لدراسة النظم الإقليمية ظهر عدد من الدراسات الرائدة، وفي واحدة تعد من أول الدراسات الرائدة[2] بهذا الصدد ـ تمت صياغة سبعة اعتبارات لتحديد مفهوم «الإقليم» وفي «ضوء تلك الاعتبارات السبعة حددت الدراسة» أن الأقليم الفرعي يتكون من أكثر من دولة يجمع بينها سمات مشتركة عرقية ولغوية وثقافية واجتماعية وتاريخية، وأن إحساسها ـ أي الدولة المكونة للنظام الفرعي ـ بالهوية المشتركة أحياناً ما يزيد من خلال تحركات الدول وإتجاهاتها إزاء ما يتعداها إلى خارج النظام الفرعي[3].

وفي الدراسة الرائدة (باللغة العربية) للدكتور علي الدين هلال والأستاذ/ جميل مطر[4] عن النظام العربي الإقليمي حددت أربعة جوانب أساسية في دراسة النظم الإقليمية وهي: بيئة النظام، وخصائصه البنيوية، ونمط السياسات والتحالف، ثم نمط الإمكانات أو مستوى القوة المتوفرة للوحدات المكونة للنظام

---

(1) المرجع السابق، ص 19.

(2) نقصد دراسة:

Louis J. Contory and Steven L. Spiegel, the International Politics: a Comparative Approach, (New Jersey; Prentic Hall, Inc. Englwood cliffs., 1970), PP. 6 - 7.

(3) انظر حسن أبو طالب «السياسة الخارجية للنظام الإقليمي العربي 1945-1990 م: دراسة استطلاعية». **مجلة الفكر الاستراتيجي العربي**، (بيروت: معهد الإنماء العربي)، العدد (40)، أبريل 1992 م، ص 169.

(4) سبق الاشارة إليها.

وهل يوجد توازن للقوة بينها[1].

أيضاً من بين تلك الدراسات دراسة وجهت عناية إلى عنصر «الهوية الإقليمية والوعي بالتقارب والتضامن بين أعضاء النظام والتعامل مع العالم الخارجي كوحدة أو على الأقل السعي إلى تحقيق ذلك»[2].

وهذا العنصر له أهمية فيما يتعلق «بالتوجه الخارجي والسلوكي العام للنظام الإقليمي... مقارناً بالتوجه الخارجي والسلوكي للدول أعضاء الإقليم»[3]. الأمر الذي دعا البعض إلى القول بأن النظام الإقليمي يُنظر إليه على أنه «بمثابة وحدة إعتبارية منفصلة عن أعضائه»[4]. ويعد عنصر السياسة الخارجية في السياق الإقليمي عنصراً ذا أهمية معينة تبرز في التركيز على «سياسات الأعضاء في إقليم معين تجاه قضايا تخص الإقليم وتثور في داخل إطاره الجغرافي»[5].

ويمكننا القول أنه على الرغم من إختلاف مناهج دراسة السياسة الخارجية، وإختلاف التعريفات الإجرائية والوظيفية المصاغة بهذا الصدد إلا أنه ثمة إتفاق بينها على وجود تفاعل بين عناصر ثلاثة هي: «طرف دولي ـ سواء دولة أو إقليم، وقضية ثم سلوك»[6].

وفي الدراسة التطبيقية التي أجراها الباحث (دونالد لامبرت) وأعطاها عنوان «أنماط العلاقات عبر الإقليم»[7]. تناول عدة أنماط تفاعلية للعلاقات بين أعضاء

---

(1) د. علي الدين هلال، جميل مطر. مرجع سابق، ص 22 - 23.

(2) المرجع السابق، ص 22. وانظر أيضاً:

Werner J. Feld and Gavin Boyd, «The Conceptual study of International Regions», in: Werner J. Feld & Gavin Boyd (eds), Comparative Regional Systems, (New York: Pergmon Policy Studies, 1980), P P. 3 - 4.

(3) انظر: حسن أبو طالب، مرجع سابق، ص 170.

(4) المرجع السابق، ص 173.

(5) المرجع السابق، ص 171.

(6) المرجع السابق، ص 173.

(7) انظر:

Donald E. Lampert «Patterns of Transregionae Relations», in Werner J. Feld and Gavin boyd, op. cit. PP. 429 - 480.

الإقليم وقد حددها في أنماط: التبادل، التكامل، والإستغلال[1].

وفي دراسة أخرى «لآن ماركوسين» تناولت مستويين للحركة في السياسات الإقليمية وهما مستوى: الكفاح الداخلي من أجل تطوير الإقليم ذاته، ومستوى الحركة عبر الإقليم لمواجهة كيانات خارجية تمثل تهديداً من نوع ما. أي أن التفاعلات تدرس على مستويين مستوى التفاعل الداخلي بين أعضاء الإقليم والموجه نحو تطوير الإقليم نفسه، ومستوى التفاعل الموجه نحو الآخرين من أجل الحماية من أخطار أو تهديدات معينة[2].

وفي سياق عملية التقويم لبلورة النظام الإقليمي في شكل منظمات إقليمية فإن الاتجاه العام يرى أن «تأثير المنظمات الإقليمية على سلوك الدول ضعيف بصفة عامة» ففي معظم الأحيان يكون التزام الحكومات والإدارات السياسية بالقيم والمعايير المفترض الالتزام بها في إطار المنظمة الإقليمية يكون إلتزاماً ضعيفاً، هذا فضلاً عن المخاوف التي قد يحملها بعض الأعضاء نحو البعض الآخر نتيجة عداوات قديمة أو خلافات حالية، الأمر الذي قد يثير شكوكاً وعدم استقرار في علاقات الأعضاء بعضهم البعض[3].

ويحسن بنا ونحن نتناول مفهوم «النظام الإقليمي» أن نناقش عدداً من المفاهيم التي تتصل به بشكل أو بآخر وسوف نتناول مفهوم «التوازن» وما يتصل به من «الدور الإقليمي» للدولة ومدى ما تتمتع به من مصادر للقوة. وأيضاً مفهوم «التكامل» في النظام الإقليمي، وبعض المفاهيم الأخرى التي تتفرع عن هذا التناول.

١ ـ التوازن:

بداية نقرر أن هذا المفهوم هو أكثر المفاهيم شيوعاً في نطاق العلوم الاجتماعية، وهو في أصوله المرتبطة بالنظرة العضوية (البيولوجية) للظاهرة

(1) انظر: حسن أبو طالب، مرجع سابق، 171.

(2) المرجع السابق، ص 173، وانظر أيضاً: Ann Markusen, Regions: The Economics and Politics of Territory, (New Jersy: Rowman & Littlefield, 1987), p p. 30 - 35.

(3) انظر: حسن أبو طالب، مرجع سابق، ص 171. وانظر أيضاً: Werner J. Feld and Gavin Boyd, Op. cit,. p. 11.

السياسية يعبر عن حالة من حالات الكائن الحي لتصحيح أي إختلال يصيبه. وفي نطاق العلوم الاجتماعية فقد استخدم مفهوم «التوازن» بعدة معاني: منها ما يجعل منه مرادفاً للإستقرار أو محاولة «التعاون بين قيم متضادة، أو التوازن بمعنى الإعتماد المتبادل بين الظواهر»[1].

وفي نطاق العلاقات الدولية إحتل مفهوم «توازن القوى» مركزاً تحليلياً منذ أوائل القرن التاسع عشر، ويعد «بارسونز» من أوائل من تناولوا هذا المفهوم بالتحليل، ثم جاءت العلاقات الدولية ودراستها وتتابع إهتمام الباحثين بهذا المفهوم حيث تناوله «موجنثاو» من خلال التركيز على «تعادل القوى» في حين اهتم «ليسكا» بالتنظيم الدولي كأحد الأسس الهامة التي يعتمد عليها لإرساء التوازن[2].

وفي إطار الدور الإقليمي لأحد وحدات النظام الإقليمي فإنه يرتبط بمصادر القوة التي تحوزها كل وحدة من حيث القوة العسكرية، والاقتصادية، ومدى ما تمثله من أيديولوجية تعطي طاقة معنوية وتعد من أحد مصادر القوة. ويُعد توزع هيكل القوة بين وحدات متعددة بحيث تحوز كل وحدة مجرة تفوق نسبي في أحد مصادر القوة دون أن تترجح كفتها بأن تجمع أكثر من مصدر للقوة. يعد هذا الوضع ذو أثر على فقدان المنطقة الإقليمية لعنصر القيادة الإقليمية أو توزع هذه القيادة على الوحدات التي تحوذ أكبر قدر من مصادر القوة[3].

٢ ـ التكامل:

وهو في نطاق الدراسات الإقليمية يأخذ أحد معنيين: الأول، موسع جداً ليشمل كافة صور التعاون بدرجاته المختلفة بين كافة الأطراف. وهذا المستوى الأول يركز فيه على إحتفاظ كل دولة بسيادتها. بينما المعنى الثاني لأنه أكثر تحديداً من سابقه فإنه ينظر إلى التكامل على أنه ليس مجرد تعاون وإنما تفاعل حقيقي يجعل العلاقات بين أطرافه تأخذ شكلاً أوثق، ولذلك فإنه يؤدي إلى منح المؤسسات الإقليمية سلطة أكبر في صنع القرارات بخصوص المواضيع التي

---

(1) انظر: د. محمد السيد سليم، «مفهوم التوازن الدولي وتطبيقاته الإقليمية»، **مجلة العلوم الاجتماعية**، المجلد (17)، العدد (1)، ربيع 1989، ص ص 153-155.

(2) المرجع السابق، ص 156.

(3) المرجع السابق، ص 171.

تخص التكامل الإقليمي[1].

وحتى تنجح هذه «العملية التكاملية» لا بد من توافر عدد من العوامل التي تعني بتوفير «البيئة الموضوعية للتكامل» ومن أهمها: الإحساس بالخطر المشترك الذي يعبر عنه «وجود عدد خارجي مشترك». وأيضاً توافر النموذج الذي يقود العملية التكاملية. هذا فضلاً عن متطلبات الثقافة السياسية المشتركة، وتعاون النخب السياسية والمؤسسات الحكومية، وغير الحكومية الواعية والمتفهمة والراغبة في انجاح التكامل، ثم لا بد من توافر «احساس بالتوزيع العادل للمكاسب والأعباء»[2]. حتى تبقى عملية التكامل في إطارها العادل البعيد عن الإستغلال[3].

٣ ـ معيار «الإسلامية» في النظام الإقليمي:

وقبل أن نشرع في بيان ذلك نوضح إرتباط موضوع «النظام الإقليمي» بموضوع «النظام العالمي»، وبصفة خاصة بعد التطورات الراهنة التي كان من أهم معالمها حرب الخليج 1991 م، وانهيار الاتحاد السوفيتي وتفكك جمهورياته، وانفراد الولايات المتحدة بزعامة العالم وقيام «نظام عالمي جديد» كما جاء على لسان رئيسها السابق «بوش»[4]، وفي ظل السعي المحموم لإعادة ترتيب الأوضاع العالمية بما يكلل ويكرس «النصر الأمريكي» والمكاسب التي حققها من جراء «عاصفة الصحراء» وعلى أنقاض النظام الإقليمي العربي الذي تفجر وتطايرت أشلاؤه مع هذه الأحداث فإن الترتيبات تتخذ لإذكاء النزعات العرقية والطائفية والدينية سعياً إلى مزيد من التفتيت للمنطقة العربية والإسلامية، وحرمانها من الاستفادة من المعطيات الجديدة التي طرحها حصول الجمهوريات الإسلامية لآسيا الوسطى والقوقاز على استقلالها. ورغبة في تفريغ وإجهاض أي محاولة

---

(1) انظر: د. علي الدين هلال، جميل مطر، مرجع سابق، ص 19.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) راجع أنماط التفاعل بين أطراف الإقليم في: Donald E. Lampert, Op Cit., 429 - 480.

(4) يذكر أن **ميخائيل جورباتشوف** كان هو صاحب «الإرهاصات التي أوقدت شعلة الدعوة إلى نظام دولي جديد. . ، أما الرئيس الأميركي بوش فقد أعطى تعريفاً للنظام العالمي الجديد بعد وقف قتال حرب عاصفة الصحراء بأسبوع، وكان ذلك في اليوم الخامس من مارس عام 1991 أمام الكونجرس الأمريكي حيث قال: «إننا أمام نظام دولي جديد»، انظر زكريا نيل، «غموض يكتنف هوية النظام الدولى الجديد»، **جريدة الأهرام**، 1992/12/5.

لاستثمار هذه الكتلة الإسلامية الجديدة يتم التركيز على النظام الإقليمي الشرق أوسطي، مع اعتبار شرق ووسط آسيا منطقة خاصة بنفسها، بما يعني تجزيء العالم الإسلامي وتوزيعه على نظم إقليمية بعيداً عن معيار «الإسلامية» وفي الواقع فإن هذا الوضع يجعلنا نهتم بتوضيح مفهومين أساسيين وهما:

أ ـ مفهوم «الشرق الأوسط»:

وهو المفهوم الذي يتم تكريسه والتركيز عليه عبر وسائل الإعلام الغربية، وبصفة خاصة وإن معهد الشرق الأوسط بواشنطن يحدد المنطقة التي يشملها هذا التعبير بحيث «يجعلها تتطابق مع العالم الإسلامي أي من المغرب إلى أندونيسيا، ومن السودان إلى أوزبكستان»[1].

وفي البداية نشير إلى حقيقة هامة، وهي أن المفهوم الذي يستخدم في نطاق ما، يشير عادة إلى إنحياز معين ويعكس توجهات معينة، ولا يعيب هذا الوضع المفهوم في حد ذاته، ولكنه يعيب من يستخدم المفهوم دون أن يكون واعياً ومدركاً للتوجه الفكري الذي يحمله.

ونشير ـ بهذا الصدد ـ إلى وعي وإدراك الباحثين الغربيين في استخدامهم الدائم لمفهوم «الشرق الأوسط» وفي المقابل نشير إلى ذلك الترديد غير الواعي من قبلنا سواء في وسائل الإعلام أو في النهج المتأثر بالكتابات الغربية في استخدام هذا المفهوم، فحين تتم الإشارة إلى المنطقة العربية والإسلامية ـ بصفة عامة ـ سواء في مجال الإعلام أو مجال الدراسات السياسية أو التاريخية أو الجغرافية أو حتى الاقتصادية يستخدم الباحثون الغربيون مفهوم «الشرق الأوسط» وفي مجال النظام الإقليمي فإننا نجد عشرات الدراسات التي تشير إلى منطقتنا تحت مسمى «النظام الإقليمي للشرق الأوسط»[2].

والواقع أن مفهوم «الشرق الأوسط» هو مفهوم ذو دلالات سياسية أكثر من أنه يشير إلى منطقة جغرافية بعينها، كما أن دلالة «الأوسطية» فيه تعني أنها دلالة تتحدد بالموقع من الغير وليس من خصائص ذاتية تنبع من المنطقة التي يشير إليها

---

(1) انظر: د. علي الدين هلال، جميل مطر، مرجع سابق، ص 27.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 25، وفي هامش هذه الصفحة توجد إشارات إلى العديد من الدراسات الغربية التي تناولت هذا المفهوم.

المفهوم[1]، وإذا بحثنا في الدلالات السياسية التي يحملها هذا المفهوم نجد أنه يحمل أكثر من دلالة تخدم مآرب مصلحية معينة أكثرها خطورة على المنطقة هي الدلالة التي تشير إلى التركيز على أنه يضم خليطاً من التكوينات «الفسيفسائية» المتباينة، ولا يعبر عن وحدة من أي نوع ما، فيتحقق من وراء ذلك هدفين أساسيين أولهما: استبعاد قيام تكوينات أو نظم إقليمية أخرى على أساس نوع من التوحيد أو الإشتراك في عناصر ثقافية أو حضارية معينة، حيث يتم التركيز على التنوع والتعدد الذي تعرفه هذه المنطقة.

والهدف الثاني: وهو الأهم حيث يتم تهيئة التربة والمناخ، وإيجاد القبول والتبرير للوجود الصهيوني في المنطقة باعتباره أحد صور هذا التنوع والتعدد، فهو إنطلاقاً من هذه النظرة لا يمثل «نغمة نشاز» طالما أن طابع المنطقة كلها هو التعدد والتنوع والتكوين «الفسيفسائي» ومن هنا تتم معارضة أي فكرة تعبر عن وحدة ثقافية أو حضارية تجمع بين شعوب هذه المنطقة ويتم تشجيع كل ما يمكن أن يؤدي إلى تفتتها وتجزئتها إلى دويلات على أسس عرقية أو دينية أو غيرها طالما أن هذا العلم يخدم في النهاية الكيان الصهيوني المزروع في قلب هذه المنطقة[2].

وبعد الضربة التي وجهت إلى النظام الإقليمي العربي بعد حرب الخليج الثانية 1991 م أفسح المجال أمام المفهوم الشرق أوسطي للنظام الإقليمي لأنه يخدم في اتجاهين: فهو من ناحية، يهيأ لتطبيع العلاقات بين إسرائيل ودول المنطقة وإدماجهم جميعاً كأعضاء في نظام إقليمي واحد، وهو من ناحية أخرى، يستخدم لتعتيم أي محاولة «لأسلمة» هذه المنطقة في إطار نظام إقليمي إسلامي يستوعب الجمهوريات الإسلامية المستقلة حديثاً في آسيا الوسطى والقوقاز.

من هنا تأتي أهمية المحاولة البحثية التي نبذلها في هذه الدراسة من أجل مستقبل هذه الجمهوريات ومستقبل العالم الإسلامي بأسره، ولعله آن الأوان لإنهاء الخصومة أو التعارض المفتعل ما بين «العروبة» و«الإسلام» فالتركيز على «العروبة» وتفريغها من الإطار الإسلامي أفقد العروبة سنداً ودعماً أساسياً. وآن الأوان ليلتقي الإثنان: «العروبة» كمركز وعصب للإسلام، و«الإسلام» كإطار

---

(1) المرجع السابق، ص 25-29.

(2) انظر وقارن: المرجع السابق، ص 30-31.

أشمل وسند حقيقي للعروبة، والفائدة من هذا الالتقاء ستعم على كل قضايا المنطقة عربية كانت أم إسلامية. ومن وجهة النظر الأمريكية فإن قيام «نظام عالمي جديد» يتطلب بالضرورة قيام «نظام إقليمي جديد للشرق الأوسط»[1]، وكما سبق وأن أوضحنا أن النطاق الإقليمي الجغرافي لمفهوم «الشرق الأوسط» يكاد يتطابق مع مفهوم «العالم الإسلامي»، وهذا ينقلنا إلى بيان مفهوم «العالم الإسلامي»، وإلى بيان معيار «الإسلامية» الذي تناقشه في ظل مفهوم النظام الإقليمي.

ب ـ مفهوم «العالم الإسلامي»

درج علماء الإسلام على تقسيم الأرض إلى قسمين: «دار الإسلام» حيث تعلو كلمة الإسلام وتكون شريعته هي السائدة، و«دار الحرب» التي تصد عن سبيل الله وتناصب المسلمين العداء. وفي العصر الحالي شاع مفهوم «العالم الإسلامي» ليشير إلى تلك الرقعة من المعمورة التي يقطنها مسلمون، ومفهوم «المسلمون» هنا واسع جداً يشمل عموم «ذراري المسلمين الذين لا يزالون ينتسبون إلى الإسلام، بغض النظر عن واقع فريق منهم، بَعُدَ عن فهم الإسلام وتطبيع أحكامه، أو اعتنق نتيجة للغزو الفكري عقائد مخالفة ورفع شعارات غريبة عن الإسلام»[2].

وبالتالي فإن مفهوم «العالم الإسلامي» هو مفهوم حضاري يعبر عن امتداد تاريخي للمسلمين كأمة عبر قرون من الزمان ساد فيها الإسلام واتسع ودخل أرجاء شتى من المعمورة. والنمط الجغرافي للعالم الإسلامي يبدو في شكل قوس يبدأ بجناح أيسر عريض في إفريقيا وينتظم غرب آسيا ووسطها وينحني في جنوب آسيا وجنوبها الشرقي، ويسميه د. جمال حمدان «هلال الإسلام» الذي يشمل الوطن العربي وأفريقيا المدارية ومن البلقان حتى باكستان ومن الفولجا حتى سينكيانج في قطاعه الغربي، كما يشمل في قطاعه الشرقي شبه جزيرة الهند...

---

(1) راجع: ماجد كيالي، «النظام الإقليمي في الشرق الأوسط ومفهوم التسوية الأمريكية ـ الإسرائيلية»، **مجلة الفكر الاستراتيجي العربي**، (بيروت: معهد الإنماء العربي)، العدد (41)، تموز (يوليو)، 1992، ص 57.

(2) انظر: محيي الدين حسن القضماني: **قضايا في حاضر العالم الإسلامي**، (بيروت ـ دمشق: المكتب الإسلامي، ط١، (1407هـ/ 1986 م)، ص 8.

وبنجلاديش وجنوب شرق آسيا ويتميز هذا الموقع الجغرافي للعالم الإسلامي بأهميته الاستراتيجية على صعيد كوكبنا الأرض»[1]، (انظر الخريطة رقم (2) في المرفقات).

وفي الدراسة الرائدة للدكتور محمد السيد سليم عن «العلاقات بين الدول الإسلامية» فرّق بين مفهوم «العالم الإسلامي» الذي يشمل «الوجود الإسلامي في كل مناطق العالم بصرف النظر عما إذا كان هذا الوجود يتم في إطار دول إسلامية أو غير إسلامية»[2]، وبين تعريف «الدولة الإسلامية». فالدولة ككيان سياسي - قانوني يعني جماعة من الناس يعيشون على أرض محددة ويخضعون لسلطة سيادية معينة، ما هو معيار إسلاميتها؟ بمعنى آخر ما هو «الحد المنطقي» لتعريف دولة ما بأنها «إسلامية»؟

في دراسة الدكتور سليم المذكورة استعرض عدداً من الأسس التي يعتبر بها في تحديد «إسلامية» الدولة، منها: نسبة المسلمين من سكان الدولة، فإذا بلغت النسبة 50% فما فوقها اعتبرت الدولة «إسلامية» نسبة إلى دين الغالبية العددية من سكانها، وهذا التعريف يواجهه عدد من المشكلات لعل أكثرها شيوعاً هو عدم توافر الاحصائيات الدقيقة لعدد السكان طبقاً لمعيار الدين، هذا فضلاً عن أن تعريف «الإسلامية» في النطاق الدولي أو في نطاق السياسات الدولية إنما يعني أساساً بنظرة الدولة إلى نفسها ونظرة العالم إليها، وبناء عليه «فإن الدولة الإسلامية هي تلك التي تُعرَف نفسها إزاء العالم الخارجي، وتنظم علاقاتها الدولية بوصفها دولة إسلامية، وتتعامل مع العالم الخارجي من هذا المنطلق[3].

وهذا التعريف تواجهه أيضاً عدد من «الإشكالات المنهجية» ومن ثم فقد اتجه د. سليم إلى اعتبار «عضوية الدولة في منظمة المؤتمر. . الإسلامي هو أكثر المؤشرات ملاءمة» لتحديد مفهوم الدولة الإسلامية، وذلك باعتبار أن منظمة

---

(1) انظر: د. أحمد صدقي الدجاني، «التضامن الإسلامي وإمكانية قيام نظام إقليمي في العالم الإسلامي»، **ندوة العالم الإسلامي والمستقبل**، مركز دراسات العالم الإسلامي ومركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، القاهرة: 13-1991/10/17 م، ص 15.

(2) انظر: د. محمد السيد سليم، **العلاقات بين الدول الإسلامية**، (السعودية: جامعة الملك سعود ـ كلية العلوم الإدارية، 1408 هـ/ 1988م)، ص2.

(3) المرجع السابق، ص 7.

المؤتمر الإسلامي هي «التنظيم الدولي الحكومي الشامل الذي يضم الدول التي اختارت أن تعرف نفسها بأنها دول إسلامية طبقاً لميثاق مكتوب يحدد إلتزامات وحقوق الدول تجاه بعضها البضع الآخر»[1].

والواقع أن هذا التعريف ـ أيضاً ـ لم يحل إشكالية معيار «الإسلامية» بشكل كامل ذلك لأنه بعدم تحديده أي قيود أو مواصفات «لإسلامية» الدولة قد أصبح متسعاً إلى الدرجة التي وجدنا معها تعدداً في المعايير بين الدول الأعضاء فمثلاً، هناك ثمان دول لا يشكل المسلمون فيها أغلبية عددية، بل يشكلون أقلية، كما أن بعض هذه الدول تنص صراحة في دساتيره إما على أنها «علمانية» أو أنها تتجاهل قضية الدين عموماً، بل إن بعض رؤساء هذه الدول لم يكن مسلماً عندما دخلت «دولهم المنظمة من ذلك لبنان والسنغال وتشاد»[2]، وهذه الأمور كلها قد أثرت على فعالية المنظمة ومدى التزام أعضائها بقراراتها ومدى قدرتها على التأثير في المحيط الدولي.

وهكذا نجد أن الاتساع غير المحدد للعضوية في منظمة المؤتمر الإسلامي والتشعب الجغرافي لأعضائها حتى أن «بعض دول البحر الكاريبي تعتزم الإنضمام إلى المنظمة»[3]، لا يجعلها تتطابق مع مفهوم النظام الإقليمي الإسلامي.

حيث ـ كما أوضحنا من قبل ـ فإن «النظام الإقليمي» يعبر بالأساس عن انتماء جغرافي لإقليم معين، هو بالنسبة للنظام الإقليمي الإسلامي يمثله الإقليم الممتد من المغرب غرباً إلى أوزبكستان شرقاً، ومن تركيا شمالاً إلى السودان جنوباً وهذه منطقة جغرافية تجمع العالم العربي بآسيا الوسطى الإسلامية وتركيا وإيران وباكستان وأفغانستان، ومعظمها دول مرشحة للنظام الشرق أوسطي الذي يجري إعادة صياغته وترتيبه.

إن هذا ينقلنا في الواقع إلى تناول الدول المنتمية للنطاق الجغرافي للنظام الإقليمي الإسلامي، وسوف نبدأ بالجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى

(1) المرجع السابق، ص 11.
(2) راجع التفاصيل في: د. محمد السيد سليم، «فعالية منظمة المؤتمر الإسلامي»، (دراسة تقويمية)، **السياسة الدولية**، العدد (١١١)، السنة (29)، يناير 1993، ص 39.
(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

والقوقاز باعتبار أنها بؤرة اهتمام هذه الدراسة، الأمر الذي سيجعلنا نتناول باقي الدول في ضوء تفاعلاتها مع تلك الجمهوريات وسوف نركز بالأساس على ثلاث من وحدات هذا النظام وهي: إيران، تركيا، والعرب، وذلك باعتبار أنها تمثل مراكز الثقل الأساسية في هذه المنطقة.

ثانياً: جمهوريات آسيا الوسطى والقوقاز الإسلامية وأهميتها

هناك افتراضان يطالعانا ـ بهذا الصدد ـ أحدهما يدعي أن هذه المنطقة ذات أهمية هامشية، ولم يحدث أنها كانت مركزاً محركاً للتفاعلات الدولية. وهناك افتراض آخر يحوي قدراً من التوقعات المتزايدة والآمال التي تعلق على استقلال هذه الجمهوريات وما يمكن أن تمثله من تكتل إسلامي يؤثر على الواقع الإقليمي والدولي في حالة التقائها مع الدول الإسلامية الأخرى في المنطقة ولا سيما ذات الطابع «الراديكالي» (الثوري) أو كما يقال «الأصولي» ويقصد بها ـ بصفة خاصة ـ إيران، وسوف نتناول كل افتراض على حده ونبدأ بأولهما وهو الذي يدعى هامشية هذه المنطقة.

الافتراض الأول: هذه المنطقة ذات أهمية هامشية:

ويقوم هذا الافتراض على التدعيم بعدد من الدلالات الجغرافية والتاريخية لهذه المنطقة، فمن الناحية الجغرافية تقع هذه المنطقة على أطراف العالم الإسلامي وقد اعتبرت في كثير من الأحيان منطقة «تخوم» أو «ثغُر» للإمبراطورية الإسلامية[1]، وإذا رجعنا إلى تصنيفات جمال حمدان عن العالم الإسلامي نجد تصوره في شكل دائرة كبيرة تضم بداخلها عدة دوائر كالحلقات، وهذه «الانحدارات الحلقية» بلغ عددها ستة، وهي ـ كما عرفها ـ ووضعها على أساس معايير خمسة وهي: عمر الإسلام، وكثافة المسلمين، ونوعية التدين، ونسبة العرب واللغة العربية فيها. وبناء على ذلك احتل الوطن العربي قلب الدائرة ومنطقة النواة والمركز وتتابعت الحلقات الدائرية بعد ذلك لتمثل «ظل»، ثم «شبه

---

(1) راجع: محمود شاكر، **التاريخ الإسلامي**، (ج 8 ـ العهد العثماني)، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1987)، ص 347 وما بعدها. وانظر وقارن: محمد فؤاد كوبريلي، **قيام الدولة العثمانية**، ترجمه عن التركية: د. أحمد السعيد سليمان، (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر (د.ت).

ظل» للعرب، وجاءت منطقة آسيا الوسطى في الحلقة أو الدائرة الخامسة التي أسماها «صدى العرب» وهي تشمل: آسيا الوسطى وباكستان وجنوب شرق آسيا وشرقي افريقيا[1].

ومن ناحية الدلالة التاريخية يوضح د. مصطفى علوي أن «منطقة آسيا الوسطى بمفردها لم يكن لها أهمية استراتيجية اقليمية في حد ذاتها، وأن تلك الأهمية والتأثير لم يتحققا لها إلا عندما ارتبطت بمراكز التأثير والحياة في البلاد الإسلامية الرئيسية ـ إيران والعراق والشام ومصر ـ وأنه منذ بدايات التاريخ الحديث أصبح تاريخ آسيا الوسطى تاريخاً محلياً (Provincial History) [2].

وأبعد من هذا نجد رأي الباحث الهندي الذي نشر مقالاً بعنوان: «آسيا الوسطى: منطقة ذات أهمية هامشية فحسب»[3]، وهو في مقاله هذا يعارض الرأي الشائع في أن «مستقبل آسيا الوسطى يقع ضمن عالم يوجهه الإسلام جغرافياً وسياسياً»[4]، وهو ـ على العكس ـ يرى أن مستقبل هذه المنطقة يرتبط أكثر بروسيا وبالحقبة السوفيتية التي دامت سبعين عاماً، ونقلت هذه المنطقة من الإقطاع والتقليدية إلى الحضارة الحديثة، ولذلك فهو يرى أن «الخلفية السياسية الراهنة لآسيا الوسطى» هي من صنع السوفيات[5]، وأن هذه المنطقة من الناحية الجغرافية والسياسية، لا تسمى «وسطى» فقط بالنسبة لآسيا، بل إنها كذلك بالنسبة لآوراسيا[6]، كما أن النخب الحاكمة في هذه البلاد في ظل وعيها بكم المشاكل

---

(1) انظر: د. أحمد صدقي الدجاني، مرجع سابق، ص 16.

(2) انظر: د. مصطفي علوي، «الإنعكاسات الإقليمية والدولية لاستقلال الجمهوريات الإسلامية الجديدة في آسيا الوسطى والقوقاز» **مجلة الفكر الاستراتيجي العربي**، (بيروت: معهد الإنماء العربي)، العدد (40)، نيسان ـ إبريل 1992، ص 58. ونقلاً عنه انظر أيضاً: P.M Holt, Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), The Cambridge History of Islam, Vol. 5, ch. 7. (Cambridge Press, 1970), pp. 468 - 470.

(3) انظر: ب. سنتوبدان، «آسيا الوسطى منطقة ذات أهمية هامشية فحسب»، **مجلة التحليل الاستراتيجي** (فصلية شهرية ـ تصدر عن معهد تحليلات ودراسات الدفاع الهندية)، المجلد (14)، العدد (8)، نوفمبر 1991 م، انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص ص 267-279.

(4) المرجع السابق، ص 270.

(5) المرجع السابق، ص 271.

(6) المرجع السابق، ص 268.

الهائلة التي تواجهها في التنمية والتحديث والأمن، هذا فضلاً عن مخاوف الصراعات العرقية ومشكلات الحدود كانوا حريصين على الابقاء على روابطهم بروسيا، ويبدو هذا في مسارعتهم للإشتراك ضمن «الكومنولث» ويزداد الأمر وضوحاً إذا قارنا وضع هذه الجمهوريات بحالة «دول البلطيق التي تتطلع إلى أوروبا الموحدة»، فعلى العكس يواجه مسلسو آسيا الوسطى والقوقاز عالماً إسلامياً منقسماً على نفسه تتصارعه نماذج متعارضة ومتصارعة، وإذا أضيف الإنقسام المذهبي الإسلامي إلى الإنقسام العرقي و«الإثني»، وزيد على ذلك النزعة «الأصولية» الإسلامية، فإنه يخلص إلى نتيجة في غاية القتامة حيث يقول: «وفي ظل الوضع المعقد واختلاف المصالح السائدين في آسيا الوسطى، فإن مستقبل الاتجاه الجغرافي السياسي الذي يعمل لصالح الإسلام، مظلم»[1].

والواقع أن هذا الافتراض الموضوع للمناقشة يمكن دحضه ضمن معطيات كثيرة ودون إغفال بعض النواحي ذات الدلالات الهامة ضمن ما جاء فيه، فإسلامية آسيا الوسطى والقوقاز واضحة بأكثر مما يمكن إنكارها، فهذه المنطقة المعطاءة قدمت وحدها للحضارة الإسلامية عدداً من أشهر وأعظم علمائها[2]. وإذا كان هذا الدليل يقع في إطار الماضي، فإن الحاضر يشهد بالعاطفة الإسلامية الجياشة لمسلمي هذه المنطقة، ويكفي أن سبعين سنة من الإلحاد الشيوعي والقسوة المتناهية في محاربة الأديان لم تستطع أن تنزع الإسلام من هذه المنطقة، بل إن الإسلام في هذه المنطقة قد اتخذ بعداً أكثر من كونه دين فقد أصبح ديناً وقومية ورمزاً لهوية حاولت شعوب هذه المنطقة الحفاظ عليها عبر الأجيال[3].

وإن كان في الرأي السابق بعض جوانب صحيحة فإننا نلمس هذا في قوله، «إن مسلمي آسيا الوسطى ليس لديهم فهم حقيقي للإسلام»[4]، وهذا في الواقع

---

(1) المرجع السابق، ص 277.

(2) لمزيد من التفصيل حول إسهام هذه المنطقة في الحضارة الإسلامية، راجع: محمد فراج أبو النور، «المسلمون في آسيا الوسطى والقوقاز منذ دخول الإسلام وحتى الغزو القيصري الروسي»، **مستقبل العالم الإسلامي**، 2 (5) شتاء 1992م، انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص 168-171.

(3) انظر: أرواد أسبر «ماذا يريد العالم الإسلامي الجديد»، مرجع سابق، ص 288.

(4) انظر: ب سنتوبدان، «آسيا الوسطى منطقة ذات أهمية هامشية فحسب»، مرجع سابق، ص 276.

يضع عبئاً وواجباً هاماً على عاتق الدول الإسلامية ذات المؤسسات القادرة على نشر الثقافة الإسلامية والوعي بالإسلام وبصفة خاصة، مصر والسعودية، فإن واجباً هاماً يقع عليهم خاصة بعد زوال الحاجز والستار الشيوعي الحديدي في إشباع رغبة مسلمي هذه المنطقة الجارفة إلى المعرفة بالإسلام. ولقد تمت جهود عديدة بالفعل في هذه الصدد[1]، والمجال مفتوح أمام مزيد من التعاون المحمود في هذا الميدان. وتبقى نقطة هامة وهي التي تتعلق بفلول الشيوعية، وآثار هذه الحقبة على اتجاهات النخبة الحاكمة وعلى الصراع بينها وبين التيارات ذات النزعات «الأصولية» الإسلامية.

إن هذا ـ في الواقع ـ يدفعنا إلى إثارة سؤالين يساعدانا في هذا الخصوص: الأول يتعلق بمفهوم «المسلم» في هذه المنطقة، والثاني يتعلق بمن هم الزعماء القابضون على زمام السلطة في هذه الجمهوريات؟

وفيما يتعلق بمفهوم «المسلم» فقد سبق وأن اشرنا إلى افتقاد أهالي هذه البلاد للمعرفة الحقيقية بالإسلام، فالغالبية العظمى منهم لا يعرفون أركان الإسلام، ولا يعرفون كيف تؤدي فرائضه، ويعبر الكاتب الصفحي «مرات أكجرين» عن هذه الحقيقة اللاذعة في مقولة تثير الكثير من الدلالات حيث يقول: «إن الغالبية العظمى من السبعين مليون مسلم[2]، (يقصد مسلمو آسيا الوسطى والقوقاز) والتي تريد موسكو من الغرب أن يعتبرهم حملة «التهديد

---

(1) من أمثلة هذه الجهود ما ذكر من «تخصيص جائزة مالية قدرها مليون جنيه تمنح سنوياً باسم مصر إلى إحدى الدول الإسلامية وتخصص لإنشاء مركز إسلامي بعاصمتها وتقرر أن تمنح هذا العالم إلى جمهورية أوزبكستان حيث من المقرر إقامة أول مركز إسلامي مصري في مدينة «بخارى» مسقط رأس الإمام البخاري» انظر: **جريدة الأهرام**، 1993/8/28، أيضاً من حديث للباحثة مع الاستاذ عمر مرعي مقرر لجنة الاتصالات بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية وعضو مجلس الشورى المصري علمت بأنه يجري حالياً إنشاء مبنى الجامعة الإسلامية في كازاخستان وذلك بتمويل مصري وجهود مصرية. **«تم الحديث أثناء انعقاد مؤتمر العطاء** الحضاري للإسلام الذي نظمته وزارة الأوقاف المصرية بالتعاون مع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، والذي انعقد في الفترة من 28-1993/8/31 م».

(2) التقديرات في مصادر أخرى (50) مليوناً فقط، وفي بعض المصادر الأخرى يتراوح العدد بين (60-70) مليون نسمة، وفي الواقع فإن تعداد السكان في الاتحاد السوفيتي لم يكن يتم على أساس معتقداتهم الدينية، ومن ثم فإنه من الصعب التقدير الدقيق لأعداد المسلمين هناك.

الإسلامي»، إن غالبيتهم العظمى لا تستطيع تسمية أركان الإسلام»[1]، وبنفس السخرية اللازمة يجيب «مرات أكجرين» على السؤال الخاص بمن هو الزعيم في الجمهوريات الإسلامية؟ «بأن هذا سؤال يثير الضحك لدى سكان هذه الجمهوريات، وسيجيبون عليه إنهم الشيوعيون المحليون بالطبع»[2].

إن مزيداً من التحليل لهذا الوضع يكون في غاية الأهمية بالنسبة لمستقبل هذه الجمهوريات، وبصفة خاصة في ضوء عدد من الوقائع المحددة والتي قد تختلف بشأنها التفسيرات والدلالات، ولكن تبقى أهمية الحدث بكل ما يثيره من دلالات، ويعبر عن ذلك «مرات أكجرين» بقوله: «تعتبر الجمهوريات الإسلامية في الوقت الحاضر أكثر الجمهوريات في الاتحاد السوڤيتي محافظة وصلابة سياسية، ولم تضعف بل زادت فيها قوة الجهاز الشيوعي، كما حدث نسبياً في الجمهوريات «المسيحية» في الاتحاد السوڤياتي، فلماذا هذا التناقض الظاهري»[3]، وهناك تساؤلات تحمل دلالات أخرى تلك التي تدور حول «لماذا تنفصل عن الاتحاد السوڤيتي وبعنف الأمم المسيحية الصغيرة في جورجيا، وأرمينيا، وليتوانيا، لاتفيا، استونيا، ومولدافيا، في الوقت الذي لم ينفصل فيه زعماء الجمهوريات الإسلامية القريبة ـ والتي تعد أكثر من سبعين مليوناً من البشر ـ عن «الاتحاد السوڤيتي»؟[4].

إن النخب المحلية الشيوعية تسيطر على وسائل الإعلام من إذاعة وتلفزيون وصحافة وليس أدل على ذلك من أنه في جمهوريات عديدة (من الجمهوريات الإسلامية) «لا يسمح ببث فقد «تليفزيون» موسكو للحزب الشيوعي[5]، وفي أوزبكستان تم منع الحزب الديمقراطي من التسجيل بحجة أنه «عملاً بإعلان أوزبكستان لسيادتها» فليس هناك أحزاباً في الجمهوريات سوى الحزب

(1) انظر: مرات أكجرين، «ماذا يجري في الجمهوريات الإسلامية السوڤيتية» رسالة إخبارية، انظرها في: روسيا وآسا الوسطى والعرب، «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص 263.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة، وانظر وقارن أيضاً: عبد المجيد فريد، «المسلمون في الاتحاد السوڤيتي إلى أين؟»، **جريدة الأهرام** 1991/10/9م.

(4) انظر: مرات أكجرين، «ماذا يجري في الجمهوريات الإسلامية السوڤيتية» مرجع سابق، ص 263.

(5) المرجع السابق، ص 264.

الشيوعي[1]. بل وأكثر من ذلك إن الزعامة الشيوعية «القيرغيزيا» ممثلة في رئيسها اختارت التقرب إلى الغرب بإظهار قدرتها على الضرب بيد من حديد على «الاتجاهات الأصولية الإسلامية» وفي ذلك صرح رئيس «قيرنجيزيا» في مؤتمر صحفي، «إنني ضد التعصّب الديني، وهناك إفتراض أن تصبح جمهوريات آسيا الوسطى السوڤيتية دولاً إسلامية وأتعهد بألا يحدث ذلك»[2].

والأمر في «طاجيكستان» أكثر وضوحاً حيث «تعد طاجيكستان معقلاً من معاقل الشيوعية التي لا يستهان بها»[3]، وعلى الرغم من سقوط الشيوعية في موسكو فإن في «طاجيكستان» ما زال يوجد من يتمسكون بالشيوعية، ويرون فيها «الخير والصلاح»[4]، إلى الحد الذي دعا البعض إلى القول بأن «انتصار الشيوعية في «طاجيكستان» قد يؤدي إلى تشكيل كتلة جمهوريات في آسيا الوسطى تحكمها الأنظمة الشيوعية[5]، ويستخدم القابضون على زمام السلطة كافة الوسائل لمحاربة الإسلام وإظهار أن «الإسلام» يهدد الحضارة، ويدخل في هذا النطاق إطلاق الشائعات والوقيعة والدسائس بين الطوائف والقوميات المتعددة، وتصوير الصحوة الإسلامية في صورة العدو، من أجل إثارة مخاوف الغرب من «إمكانيات اجتياح الأصولية» لتلك المنطقة الشاسعة التي تتاخم أفغانستان وإيران»[6].

ومن أجل ذلك يستخدم الشيوعيون كل الوسائل لمحاربة ما أسموه «الإجراءات الإسلامية السوڤيتية»، «واتهموا المعارضة بأنها تسعى إلى تشكيل دولة

---

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة، وانظر تفصيلاً عن الاتجاهات السياسية الرئيسية في الجمهوريات الإسلامية في: إيمان يحيى. «مستقبل الجمهوريات الإسلامية السوڤيتية: خريطة جيوسياسية ـ اقتصادية واجتماعية ـ **مستقبل العالم الإسلامي**، 2 (5)، شتاء ١٩٩٢، انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب، «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص 247 وما بعدها.

(2) انظر: د. محمد عبد القادر أحمد، الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوڤيتي بين الماضي والحاضر، مرجع سابق، ص 260.

(3) المرجع السابق، ص 230.

(4) المرجع السابق، نفس الصفحة، وانظر أيضاً، مرات أكجرين، مرجع سابق، ص 264.

(5) انظر: د. محمد عبد القادر أحمد، مرجع سابق، ص 230.

(6) المرجع السابق، ص 234، وانظر وقارن: د. إيمان يحيى، «احتمالات التطور السياسي المستقبلي للجمهوريات الإسلامية السوڤيتية»، بشؤون سوڤيتية، (1)، سبتمبر ـ أكتوبر 1992. انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص 328 ـ 329.

إسلامية أصولية لا تستطيع بقية القوميات الأخرى أن تعيش في كنفها[1]. والواقع أن محاربة «الصحوة الإسلامية» بين مسلمي آسيا الوسطى والقوقاز لا تنفصل عن الحرب الموجهة ضد الإسلام والمسلمين في بقاع شتى من العالم، وهي ورقة «يتم استخدامها لضرب أي معارضة وسحقها بحجة الخوف من «المد الأصولي»، وهذا ما يستخدمه الروس كما يستخدمه غيرهم، فالروس يشيعون أن الصحوة الإسلامية التي تظهر آثارها في آسيا الوسطى هي «لون آخر من الأصولية الإسلامية التي تشهدها منطقة الشرق الأوسط وجنوب غرب آسيا»، كما يشيعون، كما يشيع غيرهم ضمن حملة مدروسة ضد «الإسلام» أن النبرة المعتدلة لدى بعض الإسلاميين «تخفي وراءها جذوة ملتهبة من الحماس الديني يمكن أن تقوى وتظهر إلى العيان في اليوم الذي يصل فيه الإسلاميون إلى السلطة»[2].

وهكذا نرى أن التوقعات المتزايدة التي أثارها استقلال هذه الجمهوريات الإسلامية، واحتمالية تكوين كتلة إسلامية فاعلة في المحيط الدولي لا ينبغي أن تؤخذ بهذا الشكل المبسط، فالصراع بين الشيوعية والإسلام في هذه المنطقة لم ينته بعد، بل على العكس، لقد دخل مرحلة جديدة قد تكون منطقة آسيا الوسطى والقوقاز المسرح الأساسي لها، وهذا ما سوف ينكشف في المستقبل القريب.

الافتراض الثاني:

وهو الذي يرى أن هذه المنطقة في التقائها مع الدول الإسلامية الكبرى الواقعة ضمن إطارها الإقليمي يمكن أن تخلق كتلة إسلامية أو تكوّن نواة لنظام إقليمي إسلامي.

ويحسن بنا قبل مناقشة هذا الافتراض، وقبل أن نتناول الدول الإسلامية الكبرى التي يمكنها أن تمارس هذا الدور، ونعني بها على وجه الخصوص: إيران ـ تركيا ـ الدول العربية (بصفة خاصة السعودية ومصر)، حيث يحسن بنا أن نوضح بعض الفروقات الأساسية لدلالة بعض المصطلحات والمسميات التي تستخدم كثيراً وهي الفروق بين «مسميات»: «مسلمين» و«إسلاميين» وعلاقة هذا ببعض المصطلحات الشائعة حالياً مثل مصطلح «الأصولية»، وأيضاً مصطلح «الإسلام السياسي».

---

(1) انظر د. محمد عبد القادر أحمد، مرجع سابق، ص 235.

(2) المرجع السابق، ص 237.

وبداية نلاحظ أن مصطلح «الإسلام السياسي» يستخدم من قبل الغرب للتفرقة بين «الإسلام» كدين له مؤمنين به منذ قرون، وبين ظاهرة حديثة متمثلة في شكل حركات لها مطالب معينة وتحاول أن تلعب دوراً سياسياً محدداً في إطار «الإسلام». أيضاً يستخدم هذا المصطلح من قبل بعض المنتمين إلى تيار «الإسلام السياسي» لتمييز أنفسهم باعتبارهم مؤمنين بأن «الإسلام دين ودولة» وأنه يرتبط بالسياسية، وبين جماهير المسلمين الذين يكتفون بممارسة الإسلام كشعائر وعبادات فقط من صلاة، وصوم، وحج.. الخ.

وبناء على ما سبق يتم التفرقة بين مسمين:

- مسلمين «Muslmans»

- إسلاميين «Islamistes».

ونلاحظ أن هذه التفرقة ليست مطلقة، لأننا نجد أن بعض المنتمين لتيار «الإسلام السياسي» يتبناها ويعضدها، والبعض الآخر يرفضها ويقول: «لا يوجد إسلام سياسي وإنما يوجد إسلام فقط ونحن مسلمون فقط»(1)، ونلاحظ أيضاً أن الحدود التي تفصل بين جماهير المسلمين المؤمنين بالإسلام كدين، وبين «مناضلي» تيار «الإسلام السياسي» هي حدود ليست مطلقة، ولا سيما في حالة أن تنجح مجموعة الإسلام السياسي في تحقيق دور يسمح لها بزعامة جماعة المسلمين المؤمنين بالإسلام كدين (زعامتهم معنوياً وسياسياً) ففي هذه الحالة تصبح التفرقة بين المسمين لا أهمية لها، حيث يصبح جمود المسلمين (باعتبار الدين) بمثابة رصيد احتياطي للمساندة للتيار المناضل.

وخلاصة ما سبق أننا نستطيع أن نقول أنه من الممكن أن نتحدث عن «مسلمين Muslmans» دون أن يكونوا «إسلاميين» Islamistes» أي منتمين إلى تيار «الإسلام السياسي» ومنخرطين في العمل معه.

وهذه التفرقة في المعنى تساعد على عدم الخلط بين ظاهرة سياسية دينية (حديثة) وبين «الإسلام» كدين راسخ منذ قرون، أي بين حداثة مصطلح «الإسلام

(1) انظر: فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي**، صوت الجنوب، ترجمة: د. لورين كري، (القاهرة: دار العالم الثالث، 1992)، ص 30 31.

السياسي» والحركات والتيارات التي تعبر عنه، وبين قدم «الإسلام» كدين، وقد عرّف البعض «الإسلام السياسي» بأنه: «اللجوء إلى مفردات الإسلام من أجل التعبير عن مشروع سياسي بديل لسلبيات التطبيق الحرفي للتراث الغربي»[1]، أيضاً يرى البعض أننا نستطيع أن نفهم «الإسلام السياسي» على أنه تيار يعمل على تجديد فهم الإسلام عن طريق المناداة بالعودة إلى الأصول.

وهذا ينقلنا إلى مصطلح «الأصولية» الذي يستخدم كترجمة لكلمة: «Fundamentalism» وكما في قواميس اللغة فإن معناها يشير إلى «مذهب العصمة الحرفية: وهي حركة عرفتها البروتستانتيه في القرن العشرين تؤكد على أن الكتاب المقدس معصوم عن الخطأ لا في قضايا العقيدة والأخلاق فحسب، بل أيضاً في كل ما يتعلق بالتاريخ ومسائل الغيب[2].

ومع استعمال اللفظ واستخدامه للإشارة إلى الحركات الإسلامية المعاصرة فقد صاحبته معاني سلبية كثيرة كالتشدد والمغالاة، هذا فضلاً عن عدد من المعاني السلبية الأخرى، وهناك اختلاف وجدل حول أصل هذه الكلمة ومدلولها سواء في مصطلحها الغربي أو في ترجمتها العربية، إلا أن الدلالة المستقرة في الأذهان عنها دلالة سلبية تعكس إنحيازات قيمية وأيديولوجية معينة.

وإذا نظرنا إلى الكلمة (الأصول ـ الأصوليين) في التراث الإسلامي نجد لها معنى مغايراً حيث أن الأصوليين في مجال الفقه. وأصوله هم المتخصصون في علم «أصول الفقه» فهذا هو المعنى الذي تثيره الكلمة عند أهل هذا التخصص، إنهم العارفون «بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية»، ولكن هذه الكلمة (الأصولية ـ الأصوليين) تطلق الآن لوصف بعض القوى والتيارات المعاصرة، وكترجمة لكلمة Fundamentalism التي تعطي معنى مغايراً تماماً. وقد تم توجيه العديد من الانتقادات لاستخدام هذا المصطلح.

ولكن ـ كالعادة ـ تنقل وسائل الإعلام عندنا التعبيرات والمصطلحات الغربية وتلتزم بها، فكما التزمت من قبل بمصطلح «الشرق الأوسط»، إذ بها

(1) المرجع السابق: ص 71 - 72.

(2) انظر: منير البعلبكي، قاموس المورد، (بيروت: دار العلم للملايين)، ط 4، 1971، ص 373.

تستخدم مصطلح «الأصولية» على عيوبه وقصوره لوصف «حركة الإحياء الإسلامي المتعددة المصادر والروافد والمتنوعة الاتجاهات»[1] والواقع أنه منذ الثورة الإسلامية في إيران 1979، وُضع الإسلام ـ كما يقول أحد الباحثين الغربيين ـ في «الأجندة الدولية»[2].

وبعد هذه الإيضاحات التي حرصنا عليها تميزاً للمفاهيم وحذراً من اختلاط المعاني تتضح لنا الصورة أكثر حيث إن الاهتمام بآسيا الوسطى لم يحدث فجأة بعد تفكك الاتحاد السوڤيتي واستقلال الجمهوريات الإسلامية، وإنما اتجهت الأنظار إلى مسلمي آسيا الوسطى والقوقاز من قبل هذا الوقت وبالتحديد منذ الثورة الإسلامية في إيران. فمنذ ذلك الحين، والخوف من أن يتحول الإسلام إلى قوة وسياسة موحدة للمسلمين في آسيا الوسطى وفي مناطق أخرى من العالم الإسلامي أصبح هاجساً قوياً يقلق الغرب ويقلق الشرق على السواء.

ولذلك كانت إيران هي المرشحة رقم واحد للاستفادة من انهيار الاتحاد السوڤيتي واستقلال جمهورياته الإسلامية، حيث يسهل عليها ذلك مهمة «تصدير الثورة الإسلامية»، ولعب دور قيادي تطمح إليه. وهذا ما سوف نناقش تفصيله حالاً.

1ـ إيران والنظام الإقليمي ومسلمو آسيا الوسطى والقوقاز

هناك عدد من العوامل والمتغيرات الدولية والإقليمية التي هيأت لإيران الفرصة المناسبة للعب دور إقليمي يشبع طموحاتها، ونستطيع أن نحدد هذه العوامل والمتغيرات في حرب الخليج وما ترتب عليها من تدمير للقوة العسكرية العراقية هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، انهيار الاتحاد السوڤيتي واستقلال

(1) لدراسة وافية حول هذه المصطلحات انظر: د. حسنين توفيق إبراهيم، وأماني مسعود، «ظاهرة الإحياء الإسلامي في الدراسات الغربية: رؤية تحليلية نقدية»، **مجلة منبر الحوار**، السنة 7، العدد 25، صيف 1992م، ص 6-42، وانظر وقارن: محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، (القاهرة: سينا للنشر، 1987م، وانظر أيضاً: Nazih El - Ayubi, Political Islam, (London: Routledge, 1990). وانظر في التعريف بالأصوليين من منطلق علم «أصول الفقه»: د. عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، (الكويت: دار القلم، ط 8، د.ت)، ص 12.

(2) انظر: Edward Mortimer, «Christianity and Islam», **International Affairs**, Vol. 67. N. 1 January 1991, p.7.

الجمهوريات الإسلامية. فقد أدت هذه العوامل مجتمعة ومتزامنة ـ إلى حد بعيد ـ إلى تهيأة فرصة فريدة لإيران، وايجاد فراغ استراتيجي يمكنها من خلاله أن تلعب دوراً في عدة اتجاهات، فهي من ناحية بما لها من ثقل ومكانة إقليمية وعسكرية يمكنها أن تشارك بفعالية في ترتيبات الأمن الخاصة بمنطقة الخليج. وهي من ناحية أخرى بما لديها من عقيدة تشكل «إيديولوجية إسلامية» وجدت الفرصة للتطبيق من خلال دولة تتبنى نموذجها وتسعى للدعوة إليه، يمكنها الاستفادة من الفراغ الإيديولوجي الذي أحدثه انهيار الشيوعية وسقوط نموذجها التطبيقي في الاتحاد السوفيتي.

ويقوم تصور إيران لدورها ومكانتها الإقليمية على أساس محاولة تكوين «كتلة إقليمية» تكون هي فيها بمثابة القلب والمركز، وتضم هذه الكتلة الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز، بالإضافة إلى منطقة الخليج. وبهذا تلعب إيران دوراً هاماً كمركز للتوازن بين منطقة آسيا الوسطى وأفغانستان من جهة، والعالم العربي من جهة أخرى. كما يقوم التصور الإيراني ـ كما يظهر من خلال تصريحات الدوائر المسؤولة في وزارة الخارجية الإيرانية ـ على أن يتخذ ما سبق كمقدمة لنظام إقليمي إسلامي يجمع بين المسلمين في آسيا والقوقاز وبين العالم العربي وتحتل فيه إيران مكانة مركزية وقيادية[1].

ولتحقيق هذا التصور اتخذت إيران بالفعل عدة خطوات في الجبهتين التي تحاول أن تكون هي مركزاً للتوازن بينهما. ففي الجبهة العربية قامت بمحاولة «احتواء العراق» عن طريق استيعاب التنازلات التي قدمها العراق دون أن تنهي حالة اللاسلم واللاحرب بينها وبينه. ومن ناحية أخرى اتخذت عدة خطوات لتحسين علاقاتها بدول الخليج في محاولة لإجراء نوع من المصالحة. إلا أن هذه الخطوات على الرغم من نجاح بدايتها إلا أنها لا تلبث أن تتقهر مع بروز النوايا والأطماع الإيرانية في جزر «أبو موسى»، ولا سيما مع محاولات إيران لإيجاد عمق استراتيجي لها وموطىء قدم في قلب العالم العربي. والحالة الواضحة لذلك السودان ولبنان[2].

---

(1) انظر وقارن: أحمد إبراهيم محمود، «السياسة العسكرية الإيرانية في التسعينات»، **السياسة الدولية**، العدد (111)، السنة (29)، يناير 1993م، ص 255 - 256.

(2) المرجع السابق، ص 257.

ويُعد «توازن المكانة» أحد الأبعاد البنيانية الهامة في دراسة التوازن الدولي، حيث أن «لكل دولة مكانة status ويقصد بها مجموعة المقومات التي من خلالها يتحدد مكان الدولة وموقعها في التسلسل الهرمي للنسق الدولي. وتحدث حالة «التوازن» عندما يحدث توافق بين المقومات المكونة للمكانة سواء بالقوة أو بالضعف. وما يهمنا في هذا المقام، هو أن عدم توازن المكانة بالنسبة لدولة ما يؤدي إلى توتر في هذه الدولة قد يدفعها إلى أن تسلك مسلكاً عدوانياً. كما أنه من ناحية أخرى يؤثر على «النسق الإقليمي، وعلى السياسة الخارجية للدولة غير المتوازنة في المكانة»[1].

وفي حالة إيران نجد أن مكانتها الإقليمية اتسمت إلى حد كبير بعدم التوازن سواء في عهد «الشاه» أو في عهد «الثورة الإسلامية». ففي عهد الشاه حاولت تحقيق مكانتها الإقليمية لإحداث التوافق بين ما تتمتع به من مقدرات عسكرية واقتصادية «فاتجهت للتحالف مع السعودية في إطار مشروع القمة الإسلامية في الستينات، أو عن طريق اتباع سياسات استعراض القوة في الخليج العربي من خلال احتلال الجزر الثلاث، أو من خلال التقارب مع مصر في السبعينات»[2].

وبعد الثورة الإسلامية عام 1979 م امتلكت إيران قوة جديدة تتمثل في إيديولوجيتها الإسلامية، بما يعينه ذلك من موارد معنوية زادت من حالة عدم التوازن التي تعاني منها إيران في منطقتها الإقليمية. ولعل هذا يفسر ـ في جانب ما ـ مسلكها «العدواني» تجاه الجيران في محاولة منها لإيجاد التوازن بين مواردها المعنوية الإيديولوجية الجديدة وبين الدور الإقليمي الذي تطمح إلى القيام به. «ومن ثم، فإن تحليل توازن أو عدم توازن مكانة الدول في إقليم معين يمكننا من التعرف على خصائص القيادة الإقليمية، وعلى طبيعة التفاعلات السياسية في الإقليم، وعلى توجهات ومضامين السياسة الخارجية للدول التي تتسم مكانتها بعدم التوازن»[3].

---

(1) د. محمد السيد سليم، «مفهوم التوازن الدولي وتطبيقاته الإقليمية»، مرجع سابق، ص 162 - 163.

(2) المرجع السابق، ص 172.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وإنطلاقاً مما سبق نتابع نشاط إيران في الجبهة الأخرى - نعني آسيا الوسطى والقوقاز - في محاولتها لإحداث التوازن لمكانتها الإقليمية. حيث اتجهت إيران مستغلة مواردها الاقتصادية والسكانية، وإيديولوجيتها الإسلامية وإنطلاقاً من الجوار الجغرافي، والصلات التاريخية إلى الجمهوريات الإسلامية. وبصفة خاصة إلى المناطق التي تغلب عليها الثقافة واللغة الفارسية. وشهدت المنطقة نشاطاً إيرانياً ملحوظاً ومن ذلك أن إيران عقدت مع طاجيكستان[1] عدة اتفاقيات تعاون في يوليو 1992 م. وأيضاً في مطلع عام 1992 انعقدت قمة طهران، التي شملت كل من: إيران، تركيا، وباكستان، والجمهوريات الإسلامية الست: كازاخستان، وأوزبكستان، وتركمانستان، وطاجيكستان، وقيرغيزيا، وآذربيجان. وكان هذا الحدث على حد تعبير طهران «حدث تاريخي» وبمناسبة عقد هذه القمة الإقليمية، أعلن الرئيس الإيراني - علي أكبر هاشمي رافسنجاني - عن تكوين «المجلس القزويني» الذي يضم إلى جانب إيران، آذربيجان، وتركمانستان، وقازاخستان وروسيا الاتحادية، وهي الدول التي تطل على بحر قزوين. وقد أعلن الرئيس الإيراني أن مقر هذا المجلس سيكون في طهران. هذا بالإضافة إلى تأسيس «منظمة الناطقين باللغة الفارسية» والتي ضمت إليها طاجيكستان، وقسماً من المجاهدين الأفغان. وفي إطار حرص إيران على نشر اللغة الفارسية، واتخاذها عامل تقارب بينها وبين الناطقين بها في آسيا الوسطى نذكر الواقعة التي حدثت في مطلع عام 1992 «عندما قاد أحد نواب الوزراء الإيرانيين وفداً من بلاده لزيارة جمهورية طاجيكستان وفي ختام المباحثات اتفق الطرفان على أنه سيكون أدعى للانسجام الأقوى بين البلدين أن تتم صياغة محاضر المحادثات باللغة الفارسية»[2].

ولا يقتصر اهتمام إيران بمسلمي آسيا الوسطى والقوقاز على النواحي الأيديولوجية العقدية فحسب، ولكنها تنظر إليها أيضاً من زاوية اقتصادية واستراتيجية. فمنظمة التعاون الاقتصادي الاسلامي التي يرجع انشاؤها إلى عام

---

(1) مما يذكر بهذا الصدد أن كلمة «الطاجيك» من «أصل عربي وكانت تطلق على العرب من سكان إقليم آسيا الوسطى، وأخيراً توسع استخدام هذه الكلمة فصارت تطلق على كل مسلم» هناك. انظر د. محمود أبو العلا، **المسلمون في الاتحاد السوفيتي «سابقاً»**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1993)، ص 71.

(2) المرجع السابق، ص 279 - 280.

1965 م، وكانت تضم: إيران، وتركيا، وباكستان، والتي حلها الإمام الخميني عام 1979 م باعتبار أنها «أداة أمريكية»، قام الرئيس هاشمي رافسنجاني بإعادتها، حيث قبلت المنظمة الجمهوريات الإسلامية بعد استقلالها عن الاتحاد السوفيتي، وكانت قمتها المنعقدة بطهران في مطلع العام 1992 م توثيقاً للتعاون الاقتصادي، حيث تم التركيز على أنها يمكن أن تصبح سوقاً مشتركة تضم دولاً إسلامية عديدة، «يبلغ عدد سكانها (250) مليون نسمة، وإجمالي ناتجها القومي أكثر من (300) مليار دولار سنوياً»[1] ويصف الرئيس رافسنجاني المنظمة بقوله: «إنها أسرة إسلامية كبرى» حيث تأمل إيران «أن تتحول منظمة التعاون الاقتصادي إلى قوة عالمية»[2] أما «المجلس القزويني» السابق الإشارة إليه، فإن إيران ترمي من ورائه إلى الجمع بين التحرك على اليابسة والتعاون على الماء، في إطار تنشيط التعاون على بحر قزوين[3].

ويرى البعض أن النشاط الإيراني في هذا الإطار يُعد نشاطاً دفاعياً وليس هجومياً، وذلك بالنظر إلى حاجة إيران للأمن إزاء تفوق النشاط التركي عليها اعتماداً على غلبة العنصر التركي السني على الجمهوريات الإسلامية، والذي يبدو واضحاً في إحاطتها بتركيا غرباً، وبأغلبية سكانية في آسيا الوسطى من الذين يتكلمون «التركية» ويتبعون المذهب السني ومن ثم لجأت إيران إلى سياسة دفاعية قوامها: «بنية ثقافية»، محاولة استخدام اللغة الفارسية كعامل توحيد ثقافي بينها وبين طاجيكستان وأفغانستان وأيضاً «بنية اقتصادية» تقوم على التعاون الاقتصادي والتجارة المفتوحة بينها وبين جيرانها في آسيا الوسطى[4].

ومن الناحية الاستراتيجية تأمل إيران عن طريق نشاطها في آسيا الوسطى والقوقاز إلى تعزيز قوتها في السيطرة على الاختلافات الإثنية والقومية مخافة أن تمتد هذه النزاعات إلى داخل إيران نفسها. وفي هذا الإطار قامت إيران بالوساطة بين جمهوريتي «أرمينيا» و«آذربيجان» في النزاع المسلح الناشب بينهما حول إقليم

---

(1) انظر: د. محمد عبد القادر أحمد، مرجع سابق، ص 281.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) انظر: عبد الملك خليل، «التحرك الإيراني الخاطف من اليابسة إلى المياه»، **الأهرام**، 1992/2/20.

(4) انظر: نبيل عبد الفتاح، «العرب من النظام العربي إلى النظام الشرق أوسطي تحت التشكيل»، **السياسة الدولية**، العدد(111)، السنة (29)، يناير 1993، ص 57.

«ناجورنو ـ كارباخ». إلا أن الناحية الاستراتيجية الأكثر أهمية، والتي تعول إيران عليها من جراء مساعيها ونشاطها في هذه المنطقة هي محاولة الاستفادة بأقصى قدر ممكن من أجل تحديث مؤسساتها العسكرية ـ بصفة خاصة ـ في مجال الأسلحة المتطورة والنووية. وبغض النظر عن مدى صحة الأنباء التي تناقلتها وسائل الإعلام العربية، والتي تفيد حصول إيران على أسلحة نووية متطورة من قازاخستان. وأنها استطاعت الإفادة من حالة الفوضى التي انتابت الجمهوريات السوفيتية، ونجحت في استقطاب عدد من علماء وخبراء الذرة. فبغض النظر عن مدى صحة هذه الأخبار أو حجم المبالغة فيها، فإنه ـ من الناحية الواقعية ـ، تعتبر الفرصة مهيأة لإيران بالفعل للإستفادة الفعلية لتحديث مؤسساتها العسكرية، وخاصة مع ظهور ما سمي بسوق «المرتزقة النوويين»، «وهم علماء وخبراء الطاقة النووية في الاتحاد السوفيتي السابق، ويُقدر الغرب عدد هؤلاء الخبراء والعلماء بثمانين ألف خبير». والتنافس على أشده بين دول عديدة لاستقطاب هؤلاء العلماء، ولا سيما وأن بعضهم «كان يعلن عن نفسه من خلال إعلانات الصحف»[1].

وعلى الرغم من مساعي إيران ونشاطاتها الدؤوبة، فإن البعض يرى أنها لن تحقق نجاحاً كبيراً في هذه المنطقة لأنها تواجه فيها منافساً يتفوق عليها ويحظى بدعم وتأييد الغرب الذي يقلقه هاجس «الأصولية» و«المد الإسلامي» وتصدير الثورة الإيرانية[2]. وهذا المنافس هو ـ بالطبع ـ تركيا، التي تطمح هي الأخرى في دور إقليمي كبير في هذه المنطقة.

2 ـ تركيا والنظام الإقليمي والجمهوريات الإسلامية

منذ إلغاء الخلافة العثمانية والقضاء على «الرجل المريض» أخذت السياسة التركية بمبدأ «الإنكفاء على الداخل». ومن ثم فقد تمسكت بمبدأين ـ على حد تعبير ـ «تسيفي تسمعان» مدير معهد السياسة الخارجية التركية ـ وهما: عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول التي كانت تشكل في يوم ما جزءً من الأمبراطورية العثمانية. والمبدأ الثاني: التحالف مع الغرب وأن

---

(1) انظر: د. محمد عبد القادر أحمد، مرجع سابق، ص 262.

(2) انظر وقارن: الفاينانشيال تايمز، 1992/4/15. مقال بعنوان «إيران لن تنشر ثورتها في جمهوريات آسيا الوسطى». نقلاً عن: د. محمد عبد القادر أحمد، مرجع سابق، ص 278.

تكون على رأس الدول التي يعتمد عليها الغرب في صراعه مع الاتحاد السوفيتي. وبسقوط الاتحاد السوفيتي فقدت تركيا جزءً كبيراً من أهميتها لدى الغرب - بصفة خاصة - تلك الأهمية التي كانت تتمتع بها باعتبارها دعامة شرقية جنوبية هامة لحلف شمال الأطلنطي.

ومع التغييرات التي تسود النظام العالمي والأوضاع الإقليمية - بوجه عام - بدأت تركيا في البحث لها عن دور يعيدها إلى نفس الأهمية التي كانت تتمتع بها وكانت جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية فرصة هامة لها للقيام بهذا الدور[1]. وتبدو تركيا في وضع أفضل نسبياً من وجهة الفرص المتاحة لها للنجاح في آسيا الوسطى بالمقارنة بإيران. فهي تقدم نموذجاً أكثر قبولاً من إيران معتمدة في ذلك على سندين وهما: غلبة العنصر التركي على هذه الجمهوريات، وأيضاً غلبة اللغة التركية. الأمر الذي يعطي مناخاً ثقافياً يجعلها أكثر قبولاً.

وقد عملت تركيا بالفعل على تدعيم هذا المناخ الثقافي المشترك ببث محطة التلفزيون الدولية «افراسيا» والتي تنقل لآسيا الوسطى وأوروبا البرامج التركية، هذا فضلاً عن العديد من بروتوكولات واتفاقيات التعاون في مختلف المجالات[2]، وقد عملت تركيا بهمة ونشاط في هذا المجال، وكانت سباقة إلى الاعتراف باستقلال الجمهوريات الإسلامية ومد جسور التعاون والتفاهم والود بينها. ولا تقتصر فرص تركيا على ما يدعمها عرقياً وثقافياً وتاريخياً، بل إن لها أحلامها الامبراطورية القديمة بإقامة «أمة طورانية تمتد من الباسفور إلى حدود الصين»[3] وفي هذا الإطار نذكر ما جاء على لسان سليمان ديمريل - حين كان رئيساً لوزراء تركيا في زيارته للجمهوريات الإسلامية (ما عدا طاجيكستان التي ألغيب زيارته لها) وذلك في مايو 1992 م. حين صرح بقوله: «إن تركيا قد قبلت تمثل العالم التركي» حيث يرى أن الوقت قد حان «لإقامة رابطة تركية بين هذه الجمهوريات القريبة ثقافياً بعضها من بعض، وأنه لا يمكن لأحد أن ينكر أن هناك

---

(1) انظر وقارن: أحمد ناجي، «تركيا والجمهوريات الإسلامية السوفيتية المستقلة»، **السياسة الدولية**، العدد (110)، السنة (27)، أكتوبر 1992م. انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص 314 - 315.

(2) المرجع السابق، ص 317.

(3) انظر د. محمد عبد القادر أحمد، مرجع سابق، ص 271.

عالماً تركياً من البحر الادرياتيك إلى سور الصين»[1].

وفي شهر يونيو 1992 توجت تركيا جهودها بعقد مؤتمر قمة «لإحدى عشرة دولة تطل على البحر الأسود» بهدف إقامة تعاون اقتصادي بينهم. وفي المؤتمر الصحفي عقب اجتماع القمة السابق، صرح ديمريل «بأن بقاء أوروبا موحدة يعتمد بدرجة كبيرة على وجود حزام للتعاون والسلام والرفاهية في المنطقة الممتدة بين البلقان والقوقاز وتقع في قلب وسط آسيا»[2]. والواقع أن محاولة تركيا إقامة كتلة اقتصادية تلعب هي فيها دوراً رئيسياً تلتقي مع رغبتها في إنعاش اقتصادها النامي وتعويض فشلها المتكرر في محاولاتها المضنية من أجل الانضمام للمجموعة الأوروبية. ويساعد تركيا في تحقيق رغبتها ما يمثله «النموذج التركي» من جاذبية لمجموعة الجمهوريات الإسلامية المستقلة حديثاً، حيث أنها تعكس النموذج الغربي للديمقراطية تحت مسمى دولة إسلامية. وبذلك يتحقق النموذج الذي يتوق إليه مسلمو آسيا الوسطى الذين عانوا لحقبة طويلة من آثار الحكم الشمولي. فمن ناحية فإن تركيا دولة إسلامية، ومن ناحية أخرى هي نموذج للممارسة الديمقراطية.

ويبدو أن هذا التصور يلقى تأييداً ودعماً سواء من الولايات المتحدة والغرب عموماً، أو من زعماء الجمهوريات الإسلامية نفسها، فقد صرح إسلام كريموف رئيس أوزبكستان بعد زيارة له لأنقرة: «إنني أعلن أمام العالم بأسره أن بلادي سوف تسير قدماً في الطريق التركي، وقد اخترناه ولن نعود للوراء»[3]، ويقول نور سلطان نازار بايف ـ رئيس كازاخستان ـ «إننا نريد إقامة اقتصاد السوق الحر، والنموذج التركي هو الوحيد أمامنا»[4]. أيضاً في تصريح لحسن حسانوف رئيس وزراء آذربيجان في العام 1991 م وقال: «إننا نريد أن تمثلنا تركيا أمام العالم الخارجي»[5].

---

(1) انظر: أحمد ناجي، «تركيا والجمهوريات الإسلامية السوفيتية المستقلة»، مرجع سابق، ص 317.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة. انظر وقارن أيضاً: د. جلال عبدالله معوض، «تركيا النظام الإقليمي في الشرق الأوسط بعد أزمة الخليج العربي: الجانب الأمني، **شؤون عربية**، العدد (67)، سبتمبر 1991، ص 64-68.

(3) انظر: أحمد ناجي، مرجع سابق، ص 316.

(4) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(5) انظر وقارن: «الصراع التركي ـ الإيراني حول الجمهوريات الإسلامية»، جريدة «**الوفد**»، 1991/1/2م. وانظر: أحمد ناجي، مرجع سابق، ص 316.

وبذلك نرى أن فرصة تركيا متسعة عبر الجمهوريات الإسلامية، وأنه باستثناء طاجيكستان، تعد تركيا هي الأكثر قبولاً بالمقارنة بإيران، فهي تبدو في صورة «الأب» أو «الأخ الشقيق» الذي يتعين عليه توفير الرعاية كما أن نجاح تركيا في القيام بدور إقليمي قيادي ومركزي في هذه المنطقة يلقى دعماً وتأييداً من الغرب باعتبار أنها البديل الواجب توفيره للحيلولة دون اختراق «الأصولية الإسلامية» لهذه المنطقة. إلا أنه يعاب على الدور التركي تركيزه على النعرة القومية التركية بدلاً من تركيزه على الإسلام. وكان الواجب الوعي بأن الإسلام هو نقطة الجذب الرئيسية لمسلمي هذه المناطق التي تتعطش لهويتها الإسلامية، كما أن تدعيم الغرب لها وارتباطها به قد يُلقي ظلالاً على مصداقيتها الإسلامية بالمقارنة بإيران التي يعد تحركها في هذا الإطار تحركاً مدفوعاً بدوافع ذاتية وليس مدعوماً من قبل الغير. وبذلك تبدو تركيا حليفة للغرب الذي يعتبر أن انتصاره في الصراع ضد الشيوعية يجب أن يكلل بالانتصار على «التطرف الديني»[1].

والواقع أن التحرك التركي يشهد نشاطاً ملحوظاً وعياً من تركيا بموقعها الجغرافي ورغبة منها في لعب دور إقليمي على عدة محاور سواء في آسيا الوسطى أو في «الشرق الأوسط» أو في «العالم الإسلامي» فأياً ما كان النظام الإقليمي أو النظم الإقليمية الفرعية التي تتشكل ضمن إطار «النظام العالمي الجديد» فإن تركيا حريصة على أن تحتفظ لنفسها بمكانة إقليمية على كل هذه المحاور.

وهي لا تنسى التوفيق بين نزعتها إلى «التأورب» - إذا جاز التعبير - التي يعبر عنها سعيها الدؤوب للإنضمام للمجموعة الأوروبية، وبين إدراكها بأنها لا تستطيع «أن تهرب من موقعها الجغرافي» - على حد تعبير الصحفي التركي سنكيز كندار - حيث يقول: «إن تركيا بدأت تدرك أنها لا تستطيع أن تهرب من موقعها الجغرافي، وأنها تتطلع إلى إحياء مجال نفوذ الأمبراطورية العثمانية لكي تضمن على الأقل موقعاً في إطار عمليات تفكك وإعادة تشكيل هذه المنطقة الهامة على خريطة عالم ما بعد الحرب الباردة»[2].

---

(1) انظر وقارن: «المنافسة التركية الإيرانية في آسيا الوسطى»، جريدة **«الوفد»**، 1992/5/22م.

(2) انظر مقولة الصحفي التركي «سنكيز كندار» في روز لبند ماندين، «إيران تواجه عقبات في مد نفوذها إلى آسيا الوسطى، **نشرة الإعلام الأمريكي بالقاهرة**، 1992/5/7م. نقلاً عن: أحمد ناجي، مرجع سابق، ص 57 - 63.

إذن يقوم التصور التركي لدورها الإقليمي ومكانتها الإقليمية على «أن تلعب تركيا دور الوسيط الاستراتيجي ـ إذا جاز التعبير ـ بين آسيا الوسطى، ودول البحر المتوسط وأوروبا، وبينها وبين الشرق الأوسط، وبين هؤلاء وبعضهم بعضاً»[1]. والجدير بالذكر في هذا المجال أن سعي تركيا هذا، يقوم ويعتمد على بناء مكانتها الإقليمية على أنقاض النظام الإقليمي العربي الذي مزقته حرب الخليج، وعلى العمل من خلال عدة محاور كما سبق وأن ذكرنا، ويؤيد ذلك ـ التصور الذي طرحه الرئيس التركي الراحل تورجوت أوزال، لما يسمى «بالخيار الآسيوي»[2] وهو «الذي يرمي إلى تشكيل تحالف اقتصادي وأمني واستراتيجي عبر تركيا وإيران وباكستان لتوسيع إطار الأطراف غير العربية»[3]. كذلك تستغل تركيا ورقة استراتيجية هامة هي ما تتمتع به من فائض في المياه، وذلك باعتبار أن «الحرب المقبلة في الشرق الأوسط قد تنشب بسبب المياه وليس الأرض»[4]. وهكذا نجد تركيا تعمل في عدة محاور لاستغلال جميع الأوراق الممكنة لتعزيز مكانتها ودورها الإقليمي باعتبارها نموذج المشروع العلماني «للعلاقة بين الدين الإسلامي ـ السني المذهب ـ وبين السياسة في مواجهة المد الإسلامي الراديكالي في المنطقة» وباعتبار «أنها طرف مباشر في مواجهة عدو النظام الإقليمي الجديد المتمثل في الإسلام السياسي»[5]، والنزعة الأصولية المتشددة. وفي حديث لسليمان ديميريل لجريدة «الأهرام» صرح بأن تركيا تنظر لنفسها ولدورها الإقليمي على أنها «وسيط للسلام وعامل في ترسيخ وبناء الثقة وكمبادرة على التعاون في المشاريع الإقليمية التي تستهدف المساهمة في الأمن الجماعي لعدد من المناطق. . . الممتدة من شبه جزيرة البلقان إلى آسيا الوسطى: . . وترى تركيا

(1) المرجع السابق، ص 64.

(2) انظر: **التقرير الاستراتيجي العربي لعام** 1991، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، 1992م)، ص 218 وما بعدها.

(3) انظر: نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 64.

(4) من تصريح لشيمون بيريز عقب لقائه بالرئيس التركي الراحل تورجوت أوزال في 8 أبريل 1991م. انظر التصريح في: مجدي صبحي، «مشكلة المياه في المنطقة والمفاوضات المتعددة الأطراف»، (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام: **سلسلة أوراق استراتيجية**، الورقة رقم (7)، يناير 1992م)، ص 18.

(5) انظر: نبيل عبد الفتاح، «العرب من النظام العربي إلى النظام الشرق أوسطي تحت التشكيل»، مرجع سابق، ص 65.

دورها كمحرك للتغيير، تغيير من شيوع الفوضى إلى إقرار النظام عن طريق الحوار والتعاون»[1].

وفي معرض تقويم التنافس الجاري بين إيران وتركيا حول آسيا الوسطى والقوقاز، وما يمكن أن يتمخض عنه من تكوين كتلة إسلامية أو نظام إقليمي إسلامي. نعرض وجهة نظر لفلاديمير فيوتينسكي، الذي يرى أن منظمة البلدان الإسلامية للتعاون الاقتصادي التي أصبحت بعد قمة طهران الأخيرة «السوق الإسلامية المشتركة» يمكن أن تكون مقدّمة إلى اتحاد إسلامي من نوع ما قياساً على أن مثال أوروبا الموحّدة بدأ بالتعاون الاقتصادي والسوق الأوروبية المشتركة، وتحت عنوان «المخاوف هل تتحقق؟» تبرز وجهة النظر الروسية والتي تشترك فيها روسيا مع الغرب من وجود «احتمال يسمح بتحقيق الاتحاد الإسلامي»، حيث يرى أن هذا الاحتمال «عال للغاية» حيث أن الجمهوريات الإسلامية لا يربطها بروسيا سوى بعض المشاكل الاقتصادية وبعض المشاكل الخاصة بالأمن، في حين أنها ترتبط مع جيرانها من الدول الإسلامية بمقوّمات روحية مشتركة، ومقوّمات لغوية، وإذا أضيف إلى ذلك عنصر وحدة اقتصادية لبات اتحادها أكثر احتمالاً. وبناء عليه فإن لهذا الوضع عواقب سياسية هامة ـ بصفة خاصة ـ بالنسبة لروسيا ـ حتى في حالة استبعاد كازاخستان وقيرغيزيا من الاتحاد الإسلامي نظراً لأنهما أكثر تحفظاً، فإنه على الرغم من ذلك تبقى عواقب أن «الشرقيين الأوسط والأدنى وآسيا الوسطى سوف تشهد ظهور تكوين دولي قوي وفعّال قد لا يكون وديّاً للغاية مع روسيا ويطمح في النهوض بدور الزائد عن الشعوب الإسلامية ويستقطع جزءاً كبيراً من آسيا»[2].

وعن التنافس بين «طهران» و«أنقرة» وأيهما ترجح كفته يرى «فيوتينسكي» أن ازدواج المركز في منظمة التعاون الاقتصادي المذكورة، وازدواج الصراع بين طهران وأنقرة لا يعول في الجانب الأكبر على الخلاف المذهبي بين الشيعة والسنة. وإنما التنافس يرجع بصفة أكثر أهمية إلى أسباب اقتصادية واجتماعية

(1) انظر: عبد الملك خليل، «الرئيس التركي سليمان ديميريل في أول حديث شامل للأهرام: تركيا مؤهلة لدور وسيط السلام في البلقان وآسيا الوسطى» جريدة **الأهرام**، 1993/8/28م.

(2) انظر: فلاديمير فيوتينسكي، «الصراع الإيراني ـ التركي على آسيا الوسطى»، أسبوعية «فيديرا تسيا»، العدد (14)، إبريل 1992م. انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص 318 - 319.

وسياسية. وأنه في مجال موازنة كفة كل منهما بالكفة الأخرى نجد بين عناصر هذه المعادلة عنصراً ذا وزن خاص، وهو أن «إسلام» المسلمين «السوفييت» هو أقرب للطابع العلماني الذي تمثله تركيا أكثر من الطابع «الأصولي» الذي تمثله إيران، وإذا حدث ورجّحت الكفة الإيرانية فإن عواقب وخيمة تنتظر بالنسبة لعلاقات الجوار بين المركز الروسي والأطراف الجدد في العلاقات الدولية. فالعالم الإسلامي يتميّز اليوم ـ على حدّ قوله ـ «بزحف القوى الأصولية. ومع أنه لا يجوز لنا الاستهانة بقدرتها على بسط نفوذها إلاّ أن ما ينبغي لنا فهمه أيضاً هو أن الإسلام في بلادنا أصبح بعد 70 عاماً ونيف من النظام السوفيتي على جانب أكبر من العلمانية وتطبع بالروح العصرية الأمر الذي أتاح لحد الآن فرصة الحفاظ على وحدة الدولة، فهل سيكون باستطاعتنا إستغلالها؟»[1].

هكذا يدور التّنافس بين أطراف متعددة ومنها إلى جانب إيران وتركيا دول أخرى تلعب أدواراً أقل تنافسية ولكنها داخلة ضمن إطار المنافسة، كفاعل أو كمراقب ومن بينها: باكستان وأفغانستان، والهند والصين وأيضاً اليابان، وحتى إسرائيل تحاول أن تتسلل وتلعب دوراً في خضم هذه الأحداث. والسؤال الآن: أين العرب من كل هذا؟ وأين موقعهم ضمن النظام الإقليمي الذي يجري إعادة تشكيله؟

3 ـ العرب والنظام الإقليمي «تحت التشكيل»[2]

لقد أصبحت المنطقة العربية مخترقة من قبل أطراف غير عربية تريد أن تلعب دوراً إقليمياً وتؤسّس مكانة إقليمية على أنقاض النظام العربي الذي تناثرت أشلاؤه بفعل أزمة وحرب الخليج الثانية. تلك أصبحت حقيقة، والحقيقة الثانية هي: «التداخل بين مفاهيم «العربي»، «الإسلامي»، و«الآسيوي» و«الشرق أوسطي» ـ وذلك في منطقة الخليج»[3].

(1) المرجع السابق، ص 320 - 321.

(2) انظر: نبيل عبد الفتاح، «العرب من النظام العربي إلى النظام الشرق أوسطي تحت التشكيل»، مرجع سابق ص 46.

(3) انظر: د. مصطفى علوي، «الانعكاسات الإقليمية والدولية لاستقلال الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز»، مرجع سابق، ص 65.

الأمر الذي يعني ـ وبوضوح ـ إعادة النظر في مفاهيم النظام الإقليمي في المنطقة. فقد شهدت المنطقة العربية مع بداية عقد التسعينات عدّة تغيّرات إقليمية ودولية شديدة التأثير على المنطقة العربية، ولعل أبرزها: أزمة وحرب الخليج الثانية، وانهيار الاتحاد السوڤيتي. ولقد عبّر كثير من الباحثين عن أزمة النظام الإقليمي العربي ما بين انهيار هذا النظام أو «ذوبان حدود النظام العربي، وتداخلها مع نظام الشرق الأوسط»[1]. وهذا دعا البعض إلى اعتقاد أن «مقولة التناقض الحتمي بين الانتماء للنظام العربي والانتماء لأي نظام آخر. وبخاصة نظام الشرق الأوسط، من دعاوي التاريخ، ولم يعد لها بريقها السابق»[2] الأمر الذي دعا البعض الآخر إلى مقولة: «خروج العرب من التاريخ»[3].

ولعل أخطر ما يترتب على تلك المتغيرات من نتائج هو «تقارب دول الجوار الجغرافي إلى قلب المنطقة (العربية) مع إسرائيل من خلال قضايا المياه، والتعاون الاقتصادي والترتيبات ذات الطابع الأمني»، وذلك «في مرحلة وهن عربي شامل لم يشهدها في تاريخه المعاصر»[4].

وهناك ادعاء بانتهاء التناقض بين النظام العربي والنظام الشرق أوسطي وذلك تأسيساً على ما حدث إبان أزمة وحرب الخليج الثانية من غزو دولة عربية لدولة عربية أخرى، ومن ثم فقد تغير مفهوم الخطر المحتمل، فهو قد يأتي من الجار العربي، وخاصة وأن نمط التحالفات التي شهدتها تلك الفترة قد عرف وقوف دول شرق أوسطية في تحالف مع دول عربية ضد دولة عربية أخرى، بل والأغرب من ذلك أن أصبحت إسرائيل والسعودية ـ وفي وقت واحد ـ هدفاً للصواريخ العراقية. الأمر الذي أدى ببعض الأطراف العربية (وبصفة خاصة دول الخليج) إلى «إدارة الظهر للعالم العربي» تمهيداً لتصفية «بقايا الالتزامات المعنوية

---

(1) انظر وقارن: أسامة المجذوب، «المستقبل العربي وتداعيات عقد التسعينات»، **السياسة الدولية**، السنة (29)، العدد (112)، إبريل 1993م، ص 129. وانظر أيضاً، د. **مصطفى علوي**، «مصر والنظام العربي بعد حرب الخليج، **ندوة حرب الخليج والسياسة المصرية**، (أسوان 30-28 نوفمبر 1991م). مركز البحوث والدراسات السياسية ـ جامعة القاهرة، (نوفمبر 1991).

(2) انظر هذا الرأي في: د. مصطفى علوي، «الانعكاسات الإقليمية والدولية لاستقلال الجمهوريات الإسلامية الجديدة في آسيا الوسطى والقوقاز»، مرجع سابق.

(3) انظر: د. فوزي منصور، **خروج العرب من التاريخ**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط 1، 1993).

(4) انظر: نبيل عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 69.

والمالية» نحو هذا النظام (العربي) وتحويلها وإدماجها ضمن «منظومة الشرق الأوسط»[1].

والواقع إن تناول كل هذه الأحداث المتشابكة ودراسة تفاعلاتها يحتاج إلى العرض التفصيلي لبعض الجزئيات التي تساعد على فهم وتحليل المواقف وبيان المصالح والاتجاهات المتعارضة. وبيان وفهم حقيقة المصطلحات التي نستخدمها أكاديمياً وإعلامياً. وهذا يعني عودة منا مرة أخرى لمصطلح «الشرق الأوسط» الذي سبق أن تحدثنا عنه، لنوضح أن دعوى انتهاء التناقض بين هذا المصطلح وبين مصطلح النظام العربي وإن كان لها مبرّراتها التي ذكرنا بعضها آنفاً إلاّ أنه يبقى مصطلح الشرق الأوسط على عيوبه التي سبق وذكرناها على خطورته على مستقبل المنطقة وقضاياها المصيرية.

فالتناقض بين هذا المصطلح (الشرق الأوسط) وبين إسلامية النظام الإقليمي يبقى قائماً، بل إن إسلامية النظام الإقليمي تبقى ـ من وجهة نظرنا الأمل الباقي لإنقاذ مستقبل المنطقة العربية والإسلامية.

وقد سبق وأن أوضحنا أن النطاق الجغرافي الذي يشمله مصطلح الشرق الأوسط يتطابق ـ في بعض التحديدات ـ مع النطاق الجغرافي للعالم الإسلامي. فلماذا إذاً يريدونه نظاماً إقليمياً شرق أوسطياً، وليس نظاماً اقليمياً إسلامياً؟ إن الإجابة على هذا السؤال في غاية الوضوح، فالنظام الشرق أوسطي يعني دخول إسرائيل وإدماجها في هذا النظام وتعزيز مكانتها الإقليمية، وتكريس شرعية وجودها عبر كل الدول المنتمية لنظام الشرق الأوسط والتي هي دول إسلامية ـ بالأساس ـ ضمن إطار العالم الإسلامي. وبذلك تنتهي دعوى أن إسرائيل كيان غريب على الجسد العربي، وبذلك يكون إرساء النظام الشرق أوسطي على حساب معيار إسلامية النظام الإقليمي ولصالح تبرير وجود إسرائيل وتكريس شرعيتها، والإعتراف بذلك من جميع جيرانها.

واستكمالاً لهذا التحليل نضيف بعضاً من سلسلة النتائج والتداعيات الخطيرة للنظام الشرق أوسطي على كيان العالم العربي والإسلامي ومستقبله والتي تتمثل في: «تصفية التراث الإيديولوجي والسياسي القائم على رفض

(1) المرجع السابق، ص 66.

الإيديولوجية الصهيونية، سواء في الخطاب السياسي أو في أساليب التنشئة التعليمية، والسياسية. . . إلخ»[1] والتركيز على أن «نظام الشرق الأوسط الجديد» هو «شرق أوسط متعدد الإيديولوجيات والأديان، والسياسات، والقوميات والثقافات»[2]، ولعل هذا في جانب منه يفسر شيوع مصطلح «التعددية» في الخطاب السياسي الحالي، على جميع المستويات سواء الرسمية، أو الإعلامية، الأكاديمية أو الثقافية عموماً[3] الأمر الذي يخدم ويكرّس في النهاية بقاء إسرائيل وتبرير وجودها على أساس أنها إحدى صور هذه التعدديّة التي تذخر بها هذه المنطقة، وذلك على حساب أي دعاوي بوجود وحدة ثقافية حضارية عربية أو إسلامية تجمع بين هذه المنطقة وتجعلها عربية وإسلامية. ومن ثم يتأكّد مصطلح «الشرق الأوسط» وتنذوي وراءه أي دعاوي عربية إو إسلامية.

وبذلك يتم حرمان المنطقة العربية والإسلامية من أي مقوّمات تساعدها على الخروج من أزمتها، وذلك بتشجيع التنظيمات الفرعية بعيداً عن الإلتزام بإطار عربي أو إسلامي شامل، كعزل أمن الخليج ومستقبله عن باقي الوطن العربي، وعزل منطقة آسيا الوسطي والقوقاز عن الالتقاء بالعالم الإسلامي وبقائها ضمن الإطار الروسي[4]. وبذلك يتم توزيع المكاسب مرة أخرى بين القطبين السابقين أعداء الأمس وحلفاء اليوم: روسيا والولايات المتحدة حيث تحتفظ روسيا بالجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز ضمن إطار «الكومنولث» وتهيمن الولايات المتحدة على الخليج ومنابع النفط الغنية.

ومن هنا تأتي أهم الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز، فهي قد تكون بمثابة تعويض إستراتيجي عما خسره العرب من تفكك وانهيار حليفهم القديم «الاتحاد السوڤيتي» فكيف يكون ذلك؟

---

(1) المرجع السابق، ص 69. وانظر أيضاً: نبيل عبد الفتاح، «القضايا المطروحة في مفاوضات السلام»، جريدة **الأهرام**، 1991/11/1م.

(2) انظر: نبيل عبد الفتاح، «العرب من النظام العربي إلى النظام الشرق أوسطي تحت التشكيل»، مرجع سابق، ص 69.

(3) انظر: د. نيفين عبد الخالق مصطفى، «الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية: قراءة في واقع الدول القطرية العربية واستقراء لمستقبلها»، بحث قيد النشر.

(4) انظر وقارن: William E. Odom, «Soviet Politics and After: Old and New Concepts, **World Politics**, Vol. 45, October 1992, No.1, pp. 66 - 98.

في الواقع إن هناك معنى هاماً ينبغي توضيحه حينما نقول: «العرب» فالسؤال يكون «أي عرب»[1]. فمن الواضح أن العرب لا يكونون إرادة سياسية واحدة، ولا كياناً سياسياً موحداً له مصالح معيّنة وسياسات متفق عليها. ولكنهم يتوزعون بين كيانات سياسية قطرية قد تتعارض مصالحها واتجاهاتها وقد تختلف سياساتها وتوجهاتها. وإذا كان المقصود «بالعرب» جامعة الدول العربية، فإننا نجد من أهل هذه الجمهوريات من يرون أن جهودها قاصرة حتى الآن. وإن كان المقصود هو الدول العربية، فإن من بينها إثنتان ـ على وجه الخصوص ـ مرشحتان لمزيد من التعاون مع هذه المنطقة وهما: السعودية ومصر، وذلك لاعتبارات تتعلق أساساً بوجود الحرمين الشريفين في الأولى، ووجود الأزهر في الثانية. هذا فضلاً عن أوجه التعاون والاستثمارات الممكن الاستفادة بشأنها[2]، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، يواجهنا ـ بهذا الصدد ـ إفتراض بأن الدول العربية قد أخفقت ـ حتى الآن ـ في الاستفادة الفعّالة لإقامة روابط شاملة مع هذه الجمهوريات. وأن رؤيتها لهذه الجمهوريات قد انحصرت في أشكال التعاون الديني والثقافي متغافلة عن مدى ما يمكن أن تفيده في المجال التسليحي والاقتصادي والاستراتيجي من هذه المنطقة، ولاسيما وأن إسرائيل لقد سبقت العرب بالفعل فأقامت علاقات بشكل مبكر تمثلت في الخط الجوّي الذي فتحته مع «باكو» عاصمة أذربيجان وسبقت بذلك الدول العربية، أيضاً في عرض الخبرة الإسرائيلية في المجال الزّراعي والصّناعي كما حدث في أوزبكستان[3]. وقد قامت بافتتاح «ستين مكتباً دبلوماسياً وقنصلياً وتجارياً» في جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق، وذلك من أجل تدعيم النشاطات والعلاقات الاقتصادية بينها

(1) انظر وقارن: «الوسط تحاور هيلين كارير دانكوس الخبيرة البارزة في شؤون الجمهوريات الإسلامية»، في إرواد آسبر، «ماذا يريد العالم الإسلامي الجديد» مرجع سابق، ص 287 - 288.

(2) راجع: المرجع السابق، ص 228 - 279.

(3) انظر وقارن: د. محمد السيد سليم، «مستقبل الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز»، **مستقبل العالم الإسلامي**، 2 (5)، شتاء 1992م. انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص 227. وانظر أيضاً: محمد السيد سليم، العرب فيما بعد العصر السوفيتي: المخاطر والفرص، **السياسة الدولية**، 27 (108) إبريل 1992. انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص 341.

وبين مختلف الجمهوريات[1].

وفي المقابل نجد أن القصور العربي دفع رئيس آذربيجان (مطاليبوف) - حين التقى بمسؤول بمكتب جامعة الدولة العربية بموسكو - من أن يصرح: «بح صوتنا في مناشدتكم أن تمدوا إلينا أيديكم لنعمل معاً ونتعاون في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والتجارية»[2]. كما أن منتي كازاخستان (أحميدوف) قد نبّه إلى أن الظروف الاقتصادية في هذه الجمهوريات تدفعها إلى التعاون مع كل من يمد يده إليها. فأين الدول العربية من ذلك. إنها «لاتزال تقف موقف المتفرّج من الأحداث التي تشهدها المجتمعات الإسلامية، وهناك من يظن أن واجبه ينحصر في تقديم المصاحف والهدايا التذكارية لبعض المسلمين...، وهؤلاء يهربون من الميدان، ويتركون الفرصة للغير ليدخل ويقدم مساعداته وأفكاره، وثقافاته وسياساته»[3].

ويعتقد البعض أن العرب لديهم فرصة أكبر مع الجمهوريات الإسلامية وذلك للذكريات التاريخية للسيطرة الفارسية والعثمانية على تلك المناطق[4]. في حين ينظر إلى العرب - وبصفة خاصة السعودية حيث «الحرمين الشريفين»، ومصر حيث «الأزهر» بكثير من المشاعر الإسلامية، كما يرى البعض أن فرصة العرب باعتبار أنهم ليسوا من دول الجوار الجغرافي لآسيا الوسطى ستجعلهم مفضلين من قبل هذه المنطقة لأن احتمالات الهيمنة بسبب الجوار الجغرافي ليست واردة

---

(1) انظر وقارن: عبد الرحمن الهواري، «مستقبل الصراع العربي الإسرائيلي في ضوء تفكك الإتحاد السوفيتي». الدار العربية للدراسات والنشر والترجمة، العدد (57)، أغسطس 1992، انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص 380.
ولمزيد من التفاصيل عن التسلل الإسرائيلي لهذه الجمهوريات انظر: منى ياسين، «إسرائيل تتسلل لاختراق الجمهوريات الإسلامية السوفيتية»، **جريدة الشعب**، 1991/6/25 م. انظر أيضاً: «إسرائيل تغزو الجمهوريات الإسلامية السوفيتية»، **جريدة المسلمون**، 1991/9/6م.

(2) انظر: عبد الملك خليل، «روسيا والعرب وصياغة أخرى لمستقبل العلاقات» جريدة **الأهرام**، 1991/11/18. وانظر أيضاً مصر الفتاة (القاهرة)، 1991/9/9، نقلاً عن: د. محمد السيد سليم، «مستقبل الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز»، مرجع سابق، ص 227.

(3) انظر تصريحات زين الدين أحميدوف - المفتي الأول في كازاخستان - جريدة **الجمهورية**، 1992/2/6م.

(4) انظر وقارن: عبد المجيد فريد، «المسلمون في الاتحاد السوفيتي إلى أين»، جريدة **الأهرام**، 1991/10/9م.

بالنسبة لهم[1]. ولعل هذه المبرّرات يمكن أن تمثل معطيات يمكن استخدامها في مزيد من التحرّك العربي نحو تلك المنطقة، وبصفة خاصة بسبب المصالح العربية مع هذه المنطقة بخصوص قضيتين هامتين وهما: الصراع مع إسرائيل، والتعاون الاقتصادي. فما هي التأثيرات الممكنة لاستقلال الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز على هاتين القضيتين.

أ ـ بالنسبة للصراع مع إسرائيل:

هل يُعد انهيار الاتحاد السوفيتي وتفككه واستقلال الجمهوريات الإسلامية في صالح العرب في صراعهم مع إسرائيل؟ وكيف؟

في واقع الأمر، كان ينظر إلى الاتحاد السوفيتي في معظم فترات هذا الصراع على أنه حليفاً للعرب، ومصدراً أساسياً من مصادر التسليح، هذا فضلاً عن أن وجوده كقطب في توازن دولي يقوم على الثنائية القطبية كان يعطي «هامشاً للمناورة»[2]. لا يتوافر في حالة سيطرة قطب واحد. على الرغم من أن البعض يرى في زوال القطبية الثنائية فرصة لإيجاد حل لهذه القضية باعتبار أن ثنائية التوازن كانت تصعب الوصول إلى حل. فما كان يوافق عليه أحد قطبي التوازن الدولي يرفضه الآخر لمجرد أنه صادر عن خصمه ومنافسه[3].

والمشكلة الحقيقية في اختفاء الاتحاد السوفيتي هي مشكلة بعض القيادات العربية التي تعوّدت أن تعتمد على وجوده، وعلى أن تتصوّر أن هذا وضع أبدي لا يمكن أن يتغير[4]. ولعل الوعي بهذه المشكلة ينبّه القيادات الحالية على ألاّ تكرر نفس الخطأ بأن تبني سلوكها، واستراتيجيتها على أن النظام الدولي يتميز

---

(1) انظر: وحيد عبد المجيد، «تأثير تفكك الاتحاد السوفيتي في العالم العربي والإسلامي»، **مستقبل العالم الإسلامي**، 2 (5) شتاء 1992. انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص 368.

(2) انظر: د. محمد السيد سليم، «العرب فيها بعد العصر السوفيتي: المخاطر والفرص»، مرجع سابق، ص 338.

(3) انظر وقارن: عبد الرحمن الهواري، «مستقبل الصراع العربي الإسرائيلي في ضوء تفكك الاتحاد السوفيتي»، مرجع سابق، ص 380.

(4) انظر وقارن: أسامة المجذوب، «المستقبل العربي وتداعيات عقد التسعينات»، مرجع سابق، ص 131.

بهيمنة قطب واحد هو الولايات المتحدة، وأن هذا الوضع سوف يستمر، **فهذا ـ على الأقل ـ لا يمكن أن يكون الاحتمال الوحيد، فهناك منافسون جدد. هذا** بالإضافة إلى ما يتوقعه بعض الباحثين من عودة روسيا لتمارس دورها كقوة عظمى بعد تغلبها على مشاكلها الاقتصادية. وفي ذلك نذكر تلك المقولة: «قد عودنا التاريخ الروسي بأنهم كأمواج البحر ينحسرون لفترة لأسباب داخلية كما حدث بعد ثورة أكتوبر (1917) ثم يعودون مرة ثانية أقوى من السابق، وبمعنى آخر أن عودة روسيا من جديد ـ لا بد منها ـ كقوّة عالمية تلعب دوراً مهماً في القضايا الدولية والإقليمية»، «ولكن بعد ترتيب البيت الداخلي وتعزيز الاستقرار الاقتصادي الجديد ثم الخروج إلى العالم الخارجي»[1].

وبغض النظر عن مدى صحة هذه المقولة، فإن هذا يبقى أحد الاحتمالات. والمهم أن روسيا الآن ـ وتحت زعامة «يلتسن» ـ لا تعد ذات توجهات إيجابية نحو العرب، بل على العكس إنها ترى فيهم مؤيدون ومحالفون للاتحاد السوفيتي السابق بكل ما يأخذونه عليه من مخالفات لحقوق الإنسان[2]. وحتى قبل مجيء «يلتسن» والتطورات الأخيرة، فإن الاتحاد السوفيتي في عهد «جورباتشيوف» كان قد بدأ التحوّل نحو استرضاء الولايات المتحدة وجعل أولوياته منصبة حول حل مشكلاته الاقتصادية وبما تبناه من مفاهيم «توازن المصالح» و«الاعتماد المتبادل». كل ذلك جعل مشاكل العالم الثالث والنزعة السوفيتية إلى دعم قضاياه، تتضاءل أمام الرغبة في التوافق مع الولايات المتحدة، إذن بانهيار الاتحاد السوفيتي كان العرب بالفعل «قد خسروا الكثير»، ولم يبق أمامهم إلا التحرّك للتعامل مع ثلاث مشكلات أساسية، وهي: إمدادات التسليح، وجهود التسوية، والهجرة اليهودية من جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق إلى «فلسطين».

ولقد تأثرت بالفعل إمدادات التسليح للدول العربية، وخاصة في غيبة صناعة حربية عربية متطورة، يمكن أن تعوض نقص الامدادات الخارجية وقد

(1) انظر: محمد حسن العيدوس، «مجلس التعاون الخليجي بين الأمن الإقليمي والتحديات الخارجية»، **مجلة دراسات دولية** (تونس: جمعية الدراسات الدولية). العدد (47)، فبراير 1993م، ص 31.

(2) انظر: د. محمد السيد سليم، «العرب فيما بعد العصر السوفيتي»، مرجع سابق، ص 343.

ينظر إلى الجمهوريات الإسلامية على أنها يمكن أن تكون مصدراً من مصادر التسليح، وخاصة وأنه لظروفها الاقتصادية تعتمد على بيع الأسلحة. ولكننا نلفت النظر أن سوق السلاح لورثة الاتحاد السوفيتي ينافس العرب فيه منافسون كثيرون لديهم القدرة على الدفع بالعملات الصعبة، فضلاً عن أن الولايات المتحدة تراقب جيداً هذه العملية لتمنع تسرب الأسلحة المتطورة وعلماء الطاقة النووية من جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق إلى دول العالم الثالث، وبصفة خاصة إلى الدول العربية والإسلامية حتى لا يؤثر ذلك على التفوّق الإسرائيلي في مجال التسلح والذي تدعمه الولايات المتحدة[1].

وإذا كان استقلال الجمهوريات الإسلامية قد أوجد بادرة إيجابية تمثّلت في إعلان نازار بابيف ـ رئيس كازاخستان ـ اعترافه بالدولة الفلسطينية وذلك في لقاء بينه وبين ياسر عرفات[2]. إلا أن كم المشاكل الداخلية التي تواجه هذه الجمهوريات واحتمالات تفجّر الصراعات الحدودية والاثنية والعرقية، تجعل احتمال أن يكون لهذه الجمهوريات أثر ملموس بالنسبة لميزان التسلّح بين العرب وإسرائيل، أو لجهود التسوية احتمالاً ضئيلاً، فالأثر الأكبر سيكون لروسيا الوريثة الكبرى للاتحاد السوفيتي، ووريثة مقعده في الأمم المتحدة.

تبقى المشكلة الأهم، وهي المتعلقة بالهجرة اليهودية من هذه البلاد إلى إسرائيل. وأكثر ما يمثّله هذا الوضع من خطورة تتمثل فيما يمكن أن يؤدي إليه من التأثير ـ مستقبلاً ـ على المعادلة السكانية بحيث ترجح اليهود في إسرائيل والأرض المحتلة، وما يمثله هذا الوضع من تهديد خطير للدول العربية المجاورة وإذا علمنا «أن الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز تضم حوالي 12% من إجمالي يهود جمهوريات رابطة الدول المستقلة يتركز معظمهم في أوزبكستان (5,5% من إجمالي يهود الجمهوريات)[3]. يكون على العرب التحرّك

---

(1) انظر مزيداً من التفصيل في: مرجع سابق، ص 340 - 341. وراجع أيضاً: **جريدة الشعب**، 1991/12/31، جريدة **الأهرام**، 1992/12/4 م. سلامة أحمد سلامة، «نحن والأكازيون النووي»، **جريدة الأهرام**، 1992/2/11 م.

(2) انظر: د. محمد السيد سليم، «العرب فيما بعد العصر السوفيتي: المخاطر والفرص»، مرجع سابق، ص 343.

(3) المرجع السابق، ص 344. ونقلاً عنه ولمزيد من التفصيل عن هجرة اليهود السوفيت يمكن مراجعة: د. عبد الوهاب المسيري، **هجرة اليهود السوفيت**، (القاهرة: دار الهلال، سلسلة =

السريع لاستخدام كافة الوسائل الممكنة للتعاون مع هذه الجمهوريات من أجل مواجهة هذه المشكلة والأخطار التي تحملها.

أما عن القضية الثانية التي تهم العلاقات بين العرب والجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز فهي:

ب ـ التعاون الاقتصادي:

وفي دراسة عن العلاقات العربية ـ السوفيتية من الناحية الاقتصادية لوحظ أن هذه العلاقات كانت مبنية على مقوّمات موضوعية أكثر منها على اعتبارات إيديولوجية[1]، ومن ثم فإنّ تفكك الاتحاد السوفيتي لا يعني انهيار العلاقات الاقتصادية العربية التي ترتبط بجمهورياته، بل إنه يعني فتح آفاق جديدة للتعامل مع عدد أكبر من الكيانات السياسية المستقلة، ولاسيما مع الجمهوريات الإسلامية التي تعد سوقاً اقتصادياً كبيراً، كما أنها تحوي آفاقاً رحبة للتعاون الاقتصادي[2].

وقد تمّت بالفعل بعض الخطوات في سبيل تدعيم التعاون في هذا المجال، «فقد اتفقت مصر وأذربيجان على إقامة بنك مشترك، ووقع صديق أيوشيف وزير اقتصاد كازاخستان اتفاقية تجارية مع جمعية مستثمري العاشر من رمضان في مصر في فبراير 1992 م»[3]. كما اتخذت بعض الخطوات مع بعض الجمهوريات الأخرى، منها اتجاه عدد من رجال الأعمال المصريين إلى إقامة

= كتاب الهلال، 1990). ص ص 139-228. د. أحمد يوسف أحمد، «المخطط الراهن لتهجير اليهود السوفيت إلى فلسطين، الجذور، الواقع، المستقبل»، **المستقبل العربي**، السنة 13، العدد (141)، نوفمبر 1990م، ص ص 80-101. ويمكن مراجعة احصاء المهاجرين اليهود في: **التقرير الاستراتيجي العربي** لعام 1989، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية، الأهرام، 1991م)، ص 23.

(1) انظر: طه عبد العليم، «آفاق العلاقات الاقتصادية العربية ـ السوفيتية، **المستقبل العربي**، السنة (10)، العدد (110)، إبريل 1988، ص 75.

(2) لمزيد من التفاصيل حول الإمكانيات الاقتصادية للجمهوريات المستقلة راجع: معتز محمد سلامة، «مستقبل الدور الروسي في الكومنولث الجديد»، **السياسة الدولية**، السنة (29)، العدد (112)، إبريل 1993، ص 158.

(3) انظر: د. محمد السيد سليم، «العرب فيما بعد العصر السوفيتي: المخاطر والفرص»، مرجع سابق، ص 345.

عدد من المشروعات المشتركة بين مصر والجمهوريات الإسلامية، وعلى المستوى الرسمي توجّه وفد اقتصادي برئاسة الدكتور الجنزوري لزيارة بعض الجمهوريات المستقلة وذلك في 19 يناير 1992 م[1].

والواقع إننا إذا كنا نضع الحاضر والمستقبل أمام دائرة البحث، فإن التعاون الاقتصادي هو أساس النجاح في كافة المحاور الأخرى، وهذا يستلزم الوعي بضرورة التنسيق العربي، ووضع استراتيجية عربية شاملة تضع نصب أعينها التعاون الاقتصادي العربي ـ العربي، والعربي ـ الإسلامي، على أوسع نطاق. وفي هذا الخصوص فإن الدول العربية البترولية تحتل أهمية كبيرة لما توفّره من أرصدة مالية وتسهيلات ائتمانية، واستثمارات يمكن أن تعزز بها التعاون الاقتصادي مع الجمهوريات الإسلامية المستقلة، وخاصة وأن المشاكل الاقتصادية هي من أهم ما يواجه هذه الجمهوريات من مشاكل وتحديات[2]. وإذا علمنا «أن ودائع الدول العربية في البنوك الأجنبية تجاوزت (1000) مليار دولار. فإنه ينبغي توجيه جزء من هذه الأموال للاستثمار في هذه الجمهوريات خاصة وأنها تملك ثروات طبيعية لم تستغل بعد»[3].

وقد توجد هناك عوائق دولية ومنافسات إقليمية قد تعوق التعاون الاقتصادي المنشود بين الدول العربية والجمهوريات الإسلامية المستقلة. فمن المعروف أنه منذ انتهاء عصر الحرب الباردة، ووجود احتمال التحام الجمهوريات الإسلامية بالعالم الإسلامي، مع ما يعنيه ذلك من تهديد للمصالح الغربية ـ بصفة خاصة الأمريكية ـ في حقول البترول الخليجية. وهذا الهاجس يقلق صانع القرار الغربي، وذلك في ظل استراتيجية غربية ثابتة تعمل على الحيلولة دون تحول العالم العربي أو الإسلامي إلى قوة إقليمية كبرى ومؤثرة. «وهو ما أوجد ما يسمى الآن في الدراسات الاستراتيجية في الغرب بفكرة «الجسر المقطوع بين

---

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(2) انظر وجهة نظر بهذا الشأن في: أسامة المجذوب، «المستقبل العربي وتداعيات عقد التسعينات»، مرجع سابق، ص 128 وما بعدها. ولمزيد من التفاصيل عن الإمكانيات الاقتصادية لندوة **العالم الإسلامي والمستقبل**، مرجع سابق، وبصفة خاصة بحث: د. محمد إبراهيم منصور، «التكامل وتقسيم العمل بين الأقطار الإسلامية، ص 1-53.

(3) انظر: د. محمود أبو العلا، مرجع سابق، ص 157 - 158 والتكامل الاقتصادي بين أقطار العالم الإسلامي، راجع: أبحاث المحور الاقتصادي.

الناحيتين»[1].

إلا أن رغبة الغرب في الوقوف ضد المد الأصولي الإسلامي والذي تمثله إيران[2]. قد يدفعه إلى تشجيع التعاون في كافة المجالات بين هذه الجمهوريات والدول التي لا تتبنى النزعة «الأصولية»، وفي سبيل هذا قد تعمد الولايات المتحدة إلى التنسيق بين كل من تركيا ومصر لإيجاد نوع من التوازن أمام النشاط الإيراني في هذه الجمهوريات. ومن هذا المنطلق يمكن تفسير «تصريح وزير دفاع ألمانيا أثناء زيارته لمصر في فبراير 1992 م». حيث صرّح بأن «مصر وتركيا يمكنهما أن يلعبا دوراً هاماً في التكامل مع الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى[3].

الخاتمة

النظام الاقليمي والعلاقات العربية والاسلامية بين التنافس والتنسيق

استعرضنا في الصفحات السابقة القوى الإقليمية الرئيسية داخل النظام الإقليمي الإسلامي: إيران، تركيا، والعرب. وقد أوضحنا أنه يوجد إلى جوارهم قوى أخرى عرضنا لبعضها، وتناولنا البعض الآخر بشكل غير مفصل. فقد قصرنا التفصيل على القوى الثلاثة المذكورة آنفاً. وذلك من خلال قناعة تحليلية بحقيقة التفاعل بين مختلف العوامل والعلاقات التي تربط هذه الأطراف الثلاث[4]. وبين

---

(1) انظر: د. محمد عبد القادر أحمد، مرجع سابق، ص 285.

(2) انظر رؤية بهذا الصدد في: سليم الحسيني، «الإسلام والنظام الدولي: رؤية في بوادر التأثير»، **مجلة منبر الحوار**، السنة (5)، العدد (19)، خريف 1411 هـ/ 1990م، ص 73 - 74. وانظر أيضاً: صلاح بسيوني، «العلاقات العربية في أولويات الجمهوريات المستقلة». **السياسة الدولية**، السنة 27، العدد(108)، إبريل 1992، انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات» مرجع سابق، ص 376.

(3) انظر: د. محمد السيد سليم، «العرب فيما بعد العصر السوفيتي: المخاطر والفرص» مرجع سابق، ص 342.

(4) تمثل إيران ـ تركيا ـ مصر ما يسمى «مثلث القوة الإقليمي» في الشرق الأوسط كما جاء في تحليل د. جمال حمدان، وهو نفس مثلث القوة الإقليمي الإسلامي باعتبار أن منطقة الشرق الأوسط ومنطقة العالم الإسلامي تمثلان نفس المنطقة الجغرافية إلا أننا وسعنا من الضلع الثالث في هذا المثلث ليشمل «العرب» وعلى وجه الخصوص: مصر والسعودية ونلاحظ أنه =

وحدة التحليل الرئيسية في هذه الدراسة وهي الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز. وأن شكل التفاعل بينهم لا ينبغي أن يتجه إلى إذكاء «التنافس» بشكل يؤدي إلى نتائج سلبية، وإنما ينبغي أن يدور التفاعل في إطار من «التنسيق» و«التكامل» من أجل مصلحة جميع الأطراف. فهل هذا ممكن[1]؟ أم أنه مجرد تصوّر مثالي.

في الواقع أنه ثمة دلائل واقعية تدفع إلى عدم ترجيح كفة التنافس الإقليمي، وتفضيل وجود حد أدنى من التنسيق. وتتمثل هذه الدلائل في وجود بعض القيود على تحركات كل طرف تدفعه إلى عدم تصعيد الروح التنافسية[2]. فبالنسبة لإيران مثلاً، لديها مخاوف من اندلاع نزعة للوحدة الآذربيجانية يمكن أن تؤثر على المطالبة الإقليمية لجمهورية آذربيجان بالمدينة الإيرانية المجاورة لها والتي «تحمل نفس الإسم»، هذا فضلاً عن أنه توجد مخاوف في الجمهوريات الإسلامية نفسها من التحرك الإيراني النشط، وذلك لما تمثله إيران من نزعة «أصولية». وذلك باستثناء طاجيكستان التي تعد النزعة «الأصولية» فيها أكثر شدة بسبب نشاط «حزب النهضة الإسلامي»[3].

= حينما كانت مصر تتمتع بتوازن بين مقدراتها ومكانتها كان العالم العربي يتمتع بقيادة إقليمية، أما الآن وبعد أن توزعت المقدرات بين الدول العربية بحيث لا يجوز أحدهما قدراً يسمح له بالانفراد بالقيادة فإن هذا قد أضعف من النظام العربي. إلا أنه تظل لمصر نظراً لاعتبارات كثيرة، منها موقعها في قلب الوطن العربي قدره على القيام بهذا الدور. انظر في تحليل جمال حمدان لمثلث القوة الإقليمي: د. جمال حمدان، **استراتيجية الاستعمار والتحرير**، (بيروت - القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1403 هـ/ 1983 م)، ص 416. وانظر تحليلاً لمكانة مصر الإقليمية وعنصر القيادة في النظام العربي في: د. محمد السيد سليم، «مفهوم التوازن الدولي وتطبيقاته الإقليمية»، مرجع سابق، ص 171 - 172. و(انظر الخريطة رقم (3) في المرفقات).

(1) انظر تحليلاً لنظريات التعاون الدولي في: Helen Milner, International Theories of Cooperation among Nations: Strengths and Weaknesses, **World Politics**, Vol.44, April, 1992, pp. 466 - 496.

(2) انظر: د. وحيد عبد المجيد، «تأثير تفكك الاتحاد السوفيتي في العالم العربي والإسلامي»، مرجع سابق، ص 366 وما بعدها.

(3) انظر وجهة نظر سوفيتية في: أ. مالا شينكو، «الإسلام في السياسة والسياسة في الإسلام»، ترجمة: د. حسين الشافعي، شؤون سوفيتية، العدد الأول - سبتمبر/ أكتوبر 1992. انظرها في: روسيا وآسيا الوسطى والعرب: «مجموعة قراءات»، مرجع سابق، ص 309 - 313.

والواقع أننا نجد أن النظر إلى الدور الاجتماعي للدين الإسلامي في هذه البلاد كمنظم للحياة الاجتماعية، ومحافظ على القيم الأخلاقية، ورمز للهوية هو المفضل، وذلك في إطار التوجه إلى «النموذج العلماني ـ الديمقراطي». ومن ثم فإن الدور السياسي للدين كما تقدّمه النزعة «الأصولية» يلقى تخوّفاً ويعد قيداً على مدى الترحيب بالنشاط الإيراني.

وبالنسبة لتركيا، فإن هناك قيداً يتمثل في حرصها الدائم على الموازنة بين «توجهاتها الغربية والشرقية مع إعطاء الأولوية للأولى»[1]. إلا أن مصلحة الغرب في الحد من النشاط الإيراني قد تكون في صالح دعم التوجه التركي نحو هذه الجمهوريات. ومع ذلك يبقى القيد المتعلق بالمخاوف التي قد تنشأ لدى هذه الجمهوريات من استبدال الهيمنة الروسية بالهيمنة التركية وخاصة وأن النزعة الإستقلالية لهذه الجمهوريات مازالت في عنفوانها بعد تحرّرها بعد طول عناء من حقبة تسلطية دامت ما يقرب من سبعين عاماً[2].

أيضاً بالنسبة للعرب، فلاتزال لهم مصالح تربطهم بروسيا، وتجعل عليهم ـ من المنظور الاستراتيجي ـ ضرورة الموازنة في علاقاتهم، في ضوء الوعي بأن روسيا وإن كانت تمثّل قوّة أقل ممّا كان يمثّله الاتحاد السوفيتي السابق إلا أن احتمال عودتها لتصبح قوة دولية كبرى لايزال قائماً. وهو أمر ينظر إليه البعض على أنه في صالح الدول الصغيرة التي تضعف قدرتها على المناورة في ظل هيمنة قطب دولي واحد[3]. وقد تشارك أطراف متعدّدة في وجهة النظر هذه، وهي الحدّ من هيمنة الولايات المتحدة عن طريق عدم تشجيع الانهيار الروسي، والتي تعبر عنها مقولة نائب وزير الخارجية الإيراني (بشارتي): «كنا نهتف بالموت للاتحاد السوفيتي، واليوم بعد سقوط الشيوعية لا نطلب له الموت، بل

---

(1) انظر: د. وحيد عبد المجيد، «تأثير الاتحاد السوفيتي في العالم العربي والإسلامي»، مرجع سابق، ص 368.

(2) انظر وقارن: معتز محمد سلامة، «مستقبل الدور الروسي في الكومنولث الجديد»، مرجع سابق، ص ص 156 - 162.

(3) انظر وقارن وجهة نظر تحليلية في: Richard K. Herrmann, «Soviet Behavior in Regional Conflicts: Old Questions, New Strategies, and Important Lessons, **World Politics**, Vol. 44 No. 3. April, 1992, pp. 389 - 431.

نحن حريصون على وحدته إلى أقصى حد»[1].

وفي نفس هذا الاتجاه جاءت تحليلات بعض الباحثين من أن الابتهاج الذي ساد بانهيار الاتحاد السوفيتي وسقوط الشيوعية باعتبار أن ذلك انتصار للإسلام على الشيوعية، وانتصار للشعوب الإسلامية التي كانت تخضع لهيمنته واستطاعت الحصول على حريتها، لم يلبث أن ظهر وجهه الآخر من حيث التأثير على التوازن الدولي تأثيراً جعل الدول العربية هي «الأكثر ترشيحاً» من بين دول العالم الثالث، لتكون «ضحية» هذه التطوّرات[2].

ومن ثم فإن انفصال الجمهوريات الإسلامية عن الكومنولث الروسي لصالح أي تكتل إقليمي آخر، لا يعد مطلباً ذا قبول في الوقت الحالي على الأقل. وذلك بسبب بعض الخصائص التي تميّز الصراع السياسي داخل هذه الجمهوريات حيث يُنظر إلى أن هذا الانفصال قد يدعم من موقف «الشيوعيين السابقين الذين يريدون تكوين كتلة من طاجيكستان وأوزبكستان وتركمانيا ضد جيرانهم الذين قد أخذوا في السير في طريق ديمقراطي»[3]. هذا فضلاً عما يتضمنه هذا الوضع من مخاطر التقسيم والصراع بين المسلمين في هذه المنطقة، وفصل مسلمي روسيا عنهم وتعريضهم «للذوبان داخلها»[4]. أيضاً بسبب المخاوف من الصراعات العرقية والخلافات على الحدود[5]. «فلا يمكن التعويل على تأثير الأخوة الإسلامية عند اندلاع الصراعات الإثنية، وهذه هي الخبرة المؤلمة للصراعات داخل العالم الإسلامي إجمالاً حتى الآن»[6].

---

(1) انظر: وحيد عبد المجيد، «تأثير تفكك الاتحاد السوفيتي في العالم العربي والإسلامي» مرجع سابق، ص 369. ونقلاً عنه انظر: صحيفة «**السفير**» (بيروت)، حديث للسيد محمد علي بشارتي نائب وزير الخارجية الإيراني، 26\10\1991 م.

(2) انظر: د. محمد السيد سليم، «العرب فيما بعد العصر السوفيتي: المخاطر والفرص»، مرجع سابق، ص 347.

(3) انظر: د. إيمان يحيى، «مستقبل الجمهوريات الإسلامية السوفيتية: خريطة جيوسياسية - اقتصادية واجتماعية»، مرجع سابق، ص 251.

(4) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(5) انظر: وحيد عبد المجيد، «تأثير تفكك الاتحاد السوفيتي في العام العربي والإسلامي»، مرجع سابق، ص 371 - 372. وانظر تناولاً جيداً لمشكلة الحدود من منظور إسلامي في: أماني عبد الرحمن صالح، «إشكالية الحدود في التصور الإسلامي»، **السياسة الدولية**، السنة (29)، العدد (112)، إبريل 1993م، ص ص 54 - 63.

(6) انظر: وحيد عبد المجيد، مرجع سابق، ص 731.

وفي نفس هذا الإطار جاءت آراء بعض المفكرين الإسلاميين في العالم العربي، ومن ذلك ما صرّح به «د. محمد عمارة» لصحيفة «المسلمون» من مخاوف تتعلق بأن الجمهوريات الإسلامية ليست مؤهلة للانفصال عن الكومنولث بسبب المخاوف من الصراعات العرقية والمذهبية. وما صرّح به أيضاً «فهمي هويدي» من أن انهيار الشيوعية وإن كان قد ترتب عليه تخفيف المعاناة عن المسلمين في هذه المناطق، إلا أن انفصالهم عن «المركز» لن تكون آثاره محمودة لاعتبارات متعددة سياسية واقتصادية[1].

إذن يبقى «التنسيق» هو الخيار الأفضل بدلاً من إذكاء التنافس. والتنسيق يعني أساساً بالتركيز على المصالح المشتركة لجميع الأطراف بما في ذلك الجمهوريات الإسلامية بالطبع. والتركيز على بناء تعاون ونظام إقليمي إسلامي يقف في وجه التغلغل الإسرائيلي لا بدّ وأن يضع في الاعتبار النزاعات والصراعات التي قد تنشب بين هذه الجمهوريات. فالعالم الإسلامي «المُثقل» بهمومه وصراعاته، من الأولى به أن يتعامل من موقع احتواء الصراع بدلاً من انتظار حدوثه. ومن هنا تأتي أهمية الاقتراح بمبادرة «بتأليف لجنة في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي مثلاً، لإجراء اتصالات مع قادة الجمهوريات على أعلى مستوى من المكاشفة للتوصل إلى حلول سلمية لمشكلات الحدود تحول دون انفجارها»[2].

وبعد، لعل أهم ما يهدد بناء نظام إقليمي إسلامي بالفعل ليس هو الصراع بين المسلمين كسنّة وشيعة فقط، ولكن الصراع بين الاتجاه الإسلامي «الثوري» (الأصولي)، وبين الاتجاه الإسلامي «المعتدل» (المهادن)[3]. والخلاف المبدئي

(1) المرجع السابق، ص 373 - 374. وانظر أيضاً: فهمي هويدي، «العالم الإسلامي: مكوناته وفعالياته في القرن الحادي والعشرين»، **مجلة منبر الحوار**، العدد (19)، السنة(5)، خريف 1990/ 1411 هـ، ص 19 - 20.

(2) انظر: وحيد عبد المجيد، مرجع سابق، ص 374.

(3) نلاحظ أن الصراع الإسلامي ـ الإسلامي ـ لم يعد بالأساس بين سنة ـ وشيعة (فقط) ـ بدليل أن الاتجاه الشيعي «الأصولي» الذي تمثله إيران الشيعية، يعطي دعماً وتأييداً لفصائل الحركات الإسلامية المعارضة في مصر وشمال أفريقيا وهي «سنية» بالأساس ـ (أو على الأقل ليست شيعية) ـ فالصراع الحالي اتجاهه الأساسي هو بين الإسلام «الأصولي» (الثوري) وتمثله إيران الشيعية، وفصائل المعارضة السنية في مصر والسودان وشمال أفريقيا وأفغانستان ووسط آسيا، =

على قواعد الحركة قد أورث بالفعل خلافاً حول تحديد العدو والخطر المشترك، وحول أنماط التحالفات بين الدول الإسلامية والقوى الدولية المختلفة. إذن يمكننا أن نحدد عقبتين أساسيتين أمام هذا النظام:

الأولى، وهي الصراع بين ما يمكن أن نسميه «الإسلام الاجتماعي» في مقابل «الإسلام السياسي»[1]، حيث يركز الأول على دور الدين كمنظم للعلاقات الاجتماعية ولقواعد التعامل الأخلاقي دون أن يتدخل في السياسة. أما **الثاني**، فهو يعني أساساً بالدور السياسي المتعلق بالسلطة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم وبنظرة «الأصولية» إلى النظام العالمي[2].

أما **العقبة الثانية** فهي تترتب على الأولى، إذ ينبني على ما سبق الخلاف بين المسلمين حول تحديد العدو والخطر المشترك، بل الأكثر من ذلك خطورةً هو أن يتخذ كل من الاتجاهين السابقين الاتجاه الآخر عدواً له، بل إنه قد يعتبره العدو رقم واحد.

وفي الختام، لا يسعنا إلاّ أن نلحظ التشابك والتعقيد الذي يكتنف التحليل

= وبين الإسلام «المعتدل» (المهادن). وانتماء بعض تيارات من الفرق والمذاهب الإسلامية المختلفة إلى اتجاهات ومدارس فكرية معينة سبق أن توصلنا إليه وعرضناه في رسالتنا للدكتوراه في شكل مدارس فكرية جمعت بداخل كل منها بعض اتجاهات فرق ومذاهب مختلفة، فداخل (مدرسة الصبر) كان هناك اتجاه الشيعة «الإثنى عشرية» وأهل السنة. وقد أوضحنا التغيرات التي حدثت في فكر الشيعة فيما يتعلق «بالتقية» و«ولاية الفقيه» الأمر الذي نقل الفكر الشيعي ـ للإمامية الإثنى عشرية ـ من (مدرسة الصبر) إلى (مدرسة الثورة). كما أوضحنا أن فكرة «الثورة» قد عرفت طريقها إلى داخل فكر «أهل السنة» (القطب الرئيسي لمدرسة الصبر)، وذلك في صورة الدعوة إلى «التجديد». ويعكس الالتقاء بين الفكر الثوري الشيعي الجديد في إيران وبين فصائل المعارضة السنية في مصر وشمال أفريقيا صورة أخرى لهذا التحليل. راجع التفصيل في: د. نيفين عبد الخالق مصطفى، **المعارضة في الفكر الإسلامي**، رسالة دكتوراه منشورة، (القاهرة، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ط 1، 1985 م).

(1) نوجه النظر إلى أن الإسلام نظام حياة شامل من كافة النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. الخ، ولكن المقصود بهذه التعبيرات التي ذكرناها (الإسلام الاجتماعي ـ الإسلامي السياسي) هو الإشارة إلى توجهات فكرية تعطي الأولوية لجانب في الإسلام وتقدمه على باقي الجوانب الأخرى أو أنها تقصرها عليها.

(2) انظر في تفصيل ذلك: د. أحمد الموصللي، **الأصولية الإسلامية والنظام العالمي**، (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط 1، 1992 م).

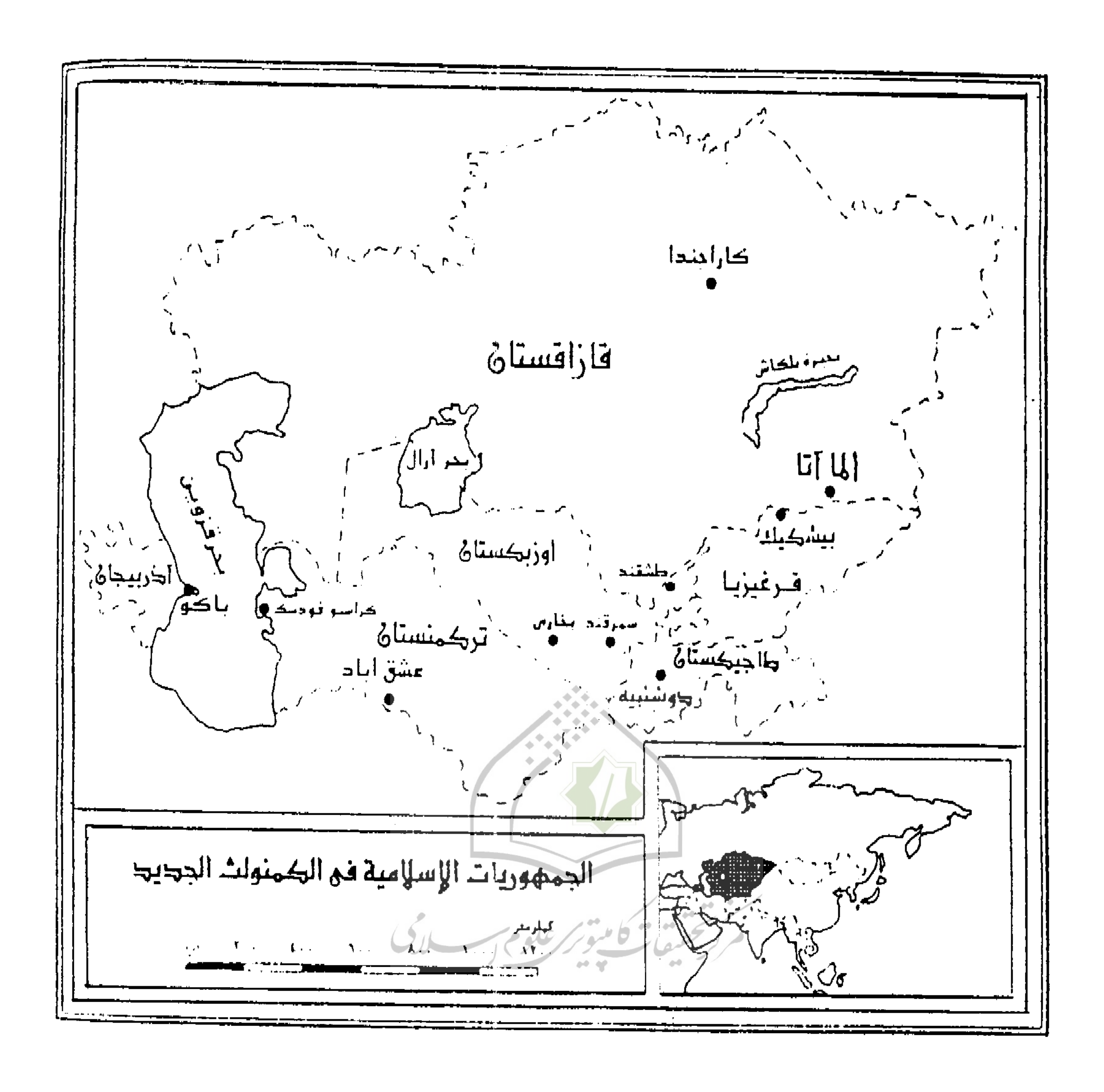
الذي تتناوله هذه الدراسة، بحيث لا يمكن أن ينتهي إلى نتائج مؤكدة أو احتمالات ترجيحة على درجة عالية من التأكيد. فما يزال المستقبل يكتنفه الغموض، وماتزال المنطقة حُبلى بالكثير الذي ينتظره مستقبل هذه الجمهوريات ومستقبل العالم العربي والإسلامي بأسره[1].

(1) بعد أن انتهينا من كتابة هذا البحث وطباعته تتابعت الأحداث في جمهورية طاجيكستان حيث «تمر هذه الأيام بمحنة قاسية وسط تكتم إعلامي رهيب وصمت إسلامي غريب. . ، وذلك نتيجة تدخل شيوعي جديد وسافر في أمر هذه الجمهورية الإسلامية. فقد استطاعت المعارضة الإسلامية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي ـ وبالطرق الديمقراطية ـ المشاركة في السلطة عن طريق وزارتين فقط» إلا أن هذا الوضع أثار مخاوف من جهة وصول التيار الإسلامي للسلطة والخوف من أن يؤثر هذا على الجمهوريات الأخرى المجاورة كأوزبكستان وغيرها، ويتم ترابطها مع القوى الإسلامية في أفغانستان، وبذلك تظهر قوة إسلامية كبيرة. لذلك تم التحرك السريع بتدبير انقلاب على الحكومة الإئتلافية وذلك في نوفمبر 1992م وتنصيب شيوعي كرئيس للجمهورية، وقام الشيوعيون الجدد «بمجازر رهيبة وسط المسلمين ولكل ما يمت للإسلام بصلة»، و«كان من نتيجة هذه الهجمات البربرية مقتل ما يقارب من عشرة آلاف 100 مسلم طاجيكي، وهجرة وتشريد ما يزيد عن مليون مهاجر وصل منهم مائة ألف إلى شمال أفغانستان والبقية منتشرون وسط الجبال وفي القرى الأكثر أمناً.

والواقع «أن قضية طاجيكستان هي أكبر من طاجيكستان وحدها، فأوزبكستان لا تريد عنصراً إسلامياً واحداً في المسؤولية في طاجيكستان، وكذلك الروس وهم يرون أنه إذا خرجت طاجيكستان من أيديهم سيمتد ذلك لبقية الجمهوريات. والأمر الأهم أن 30% مما لدى الاتحاد السوفيتي من اليورانيوم كان يأتي من طاجيكستان، وأول قنبلة نووية روسية صنعت من يورانيوم طاجيكستان، كما أن تكنولوجيا اليورانيوم وتخصيبه موجودة في طاجيكستان». انظر في أخبار الصراع في طاجيكستان: سعيد الزهراني، «طاجيكستان: بوابة آسيا الإسلامية تعايش الاحتضار»، جريدة المسلمون، السنة (9)، العدد (447)، الجمعة (10 ربيع الأول 1414 هـ/27 أغسطس 1993)، ص 7.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

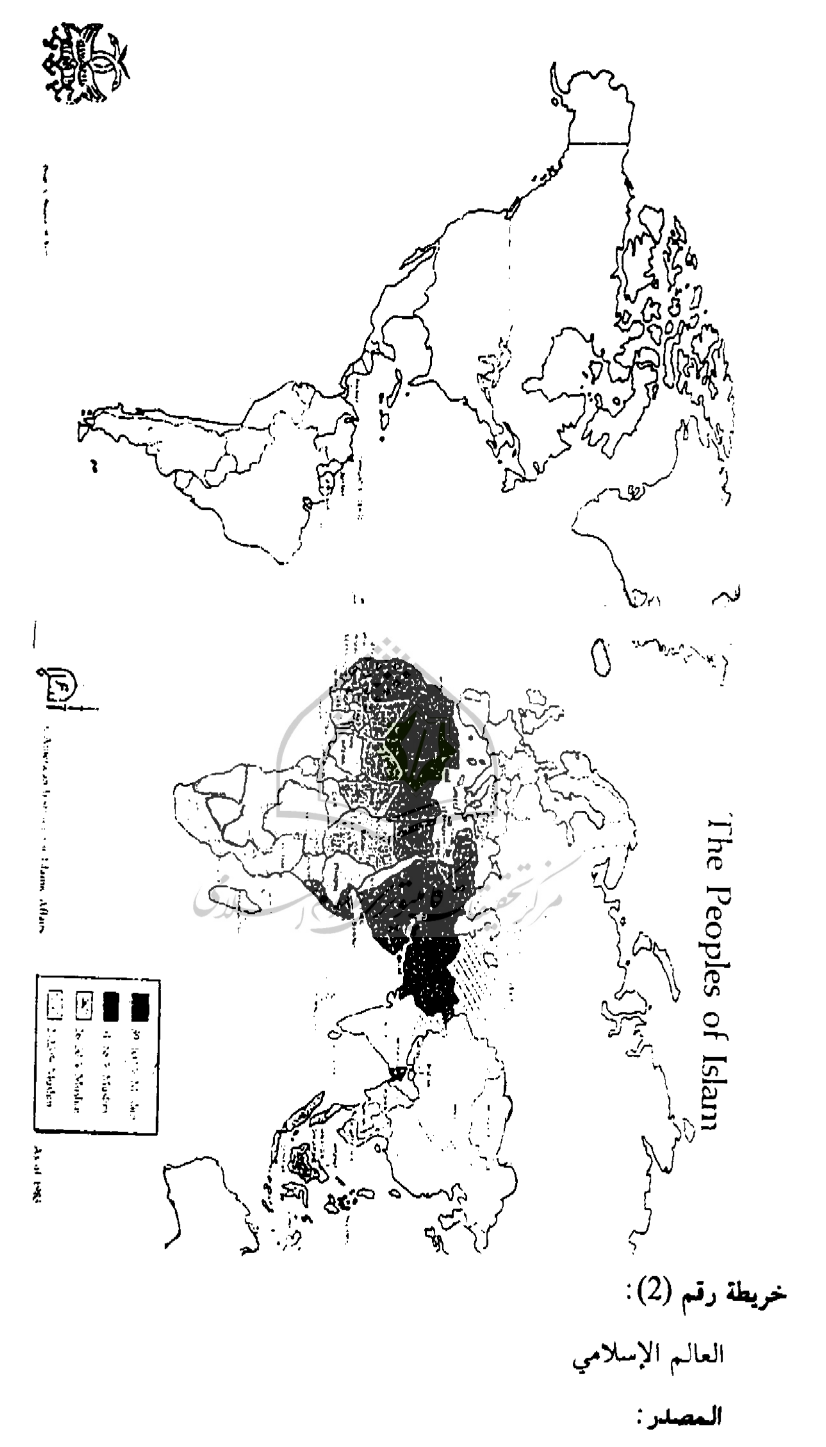

المرفقات
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



خريطة رقم (1):

الجمهوريات الإسلامية بآسيا الوسطى والقوقاز: قازاقستان (كازاخستان)، أوزبكستان، طاجيكستان، تركمنستان، قرغيزيا (كيرغيزيا)، أذربيجان.

المصدر: مجلة شمس الإسلام، السنة(1)، العدد(1)، (العدد التجريبي)، (لندن: الزهراء للإعلام العربي، شوال/ ذو القعدة 1413 هـ/ مايو 1993 م)، ص 246.

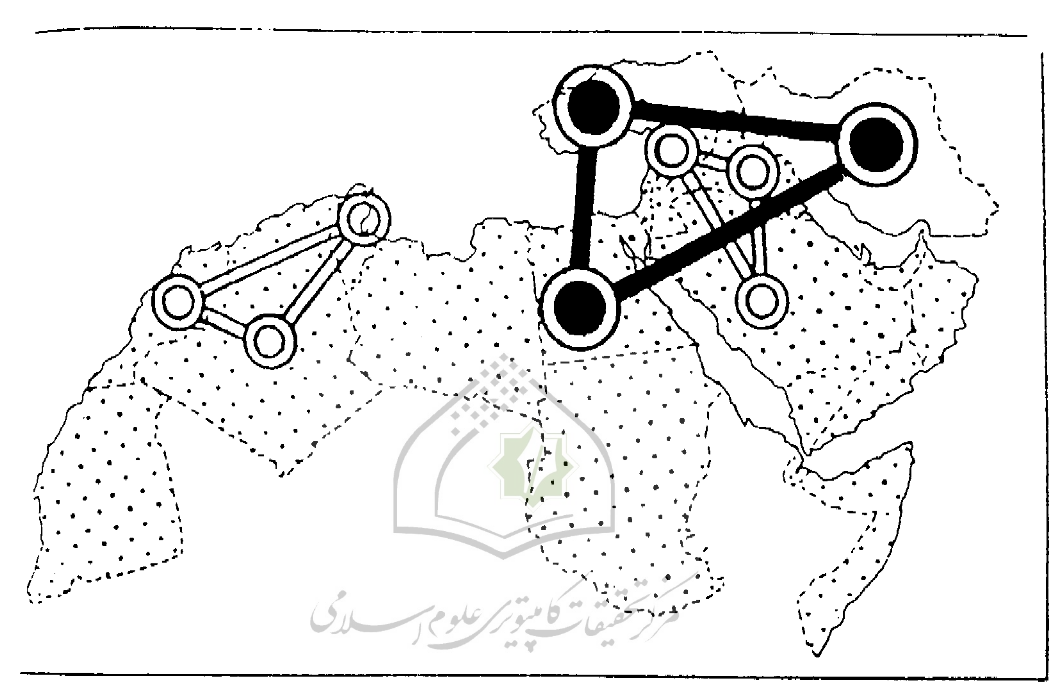


خريطة رقم (2):

العالم الإسلامي

المصدر:

Johnl. Esposito (ed.) Islam in Asia: Religion, Politics and Society, (oxfor: Oxford University Press, 1987).



خريطة رقم (3):

«مثلث القوة الإقليمي» ـ إيران ـ تركيا ـ مصر (العرب).

المصدر:

د. جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار، والتحرير، (بيروت ـ القاهرة: دار الشروق)، ط ١، 1403 هـ/ 1983)، ص 416.

المساهمون في هذا العدد

حسن حنفي:

أستاذٌ بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة ورئيس القسم. مفكرٌ عربيٌ وإسلاميٌ معروف، مُثيرٌ للجدل، وشديد الحيوية من الناحية الفكرية. من مؤلفاته في الفكر الإسلامي: من العقيدة إلى الثورة(5 أجزاء)، والتراث والتجديد، ومناهج التفسير. ومن مؤلفاته في الفكر الحديث: في فكرنا المعاصر، وفي الفكر الغربي المعاصر. وترجم مع دراسة: رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا، وتربية الجنس البشري للسنج، وتعالي الأنا موجود لجان بول سارتر. وكتب في المجال العربي الحديث والمعاصر: الدين والثورة في مصر 1952 - 1981 (8 أجزاء)، وهموم الفكر والوطن (جزءان).

وجيه كوثراني:

أستاذ التاريخ الحديث بالجامعة اللبنانية. من مؤلفاته: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، 1860 - 1920، (1976) وبلاد الشام: السكان والاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين (1980)، والمسألة الثقافية في لبنان: الخطاب السياسي والتاريخ (1984)، والسلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام (1988). ونشر: مختارات سياسية من مجلة المنار، ووثائق المؤتمر العربي الأول 1913 . وصدر له عام 1989: الفقيه والسلطان: دراسة في التجربتين: العثمانية والصفوية القاجارية.

سالم حمّيش:

أستاذ فلسفة التاريخ بجامعة الرباط. من أعماله: ابن خلدون والتفكير في الانتكاس التاريخي (بالفرنسية)، وله أعمال أدبية، منها مجنون الحكم الحائزة على جائزة الناقد للرواية (1990) . أعادت دار المنتخب العربي بلبنان حديثاً نشر كتابه المعروف حول التشكلات الأيديولوجية في الإسلام.

نيفين عبد الخالق مصطفى:

أستاذة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. لها أبحاثٌ منشورةٌ في الدوريات العربية المتخصِّصة. من كتبها الفكر السياسي للفارابي، والمعارضة في الفكر السياسي الإسلامي.

حسن محمد الظاهر محمد:

أستاذ مشارك للعلوم السياسية بكلية التجارة، جامعة صنعاء.

محمد جمال طحّان:

كاتب من سورية. له إسهامات في القضايا الفكرية العربية الحديثة. وصدرت له دراسةٌ عن الكواكبي بعنوان: «الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبي».


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

* * *

الشريعة والفقه والدولة(1)

* * *

الشريعة والفقه والدولة(2)

* * *

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي(1)

* * *

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث(2)

* * *

المدينة والدولة في الإسلام(1)

* * *

المدينة والدولة في الإسلام(2)

* * *

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي(1)

* * *

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

* * *

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 - 4)
هموم الحاضر والمستقبل

* * *

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 - 5)

* * *

البداوة والتحضر في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

* * *

البداوة والتحضر في المجال
الثقافي العربي (2)

* * *

التوحد والانقسام والاستيعاب
في المجال العربي الإسلامي (1)

* * *

التوحد والانقسام والاستيعاب
في المجال العربي الإسلامي II

* * *

التوحد والانقسام والاستيعاب
في المجال العربي الإسلامي III

* * *

فكرة التاريخ والوعي التاريخي
العربي I

* * *

فكرة التاريخ والوعي التاريخي
العربي II


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مجلة الاجتهاد

ملفات الأعداد المقبلة

فكرة التاريخ والوعي
التاريخي العربي III

• • •

التجارة والزراعة والنقد والسلطة
مسائل الاقتصاد السياسي
في المجال العربي الإسلامي

• • •

مسائل الحوار والانفتاح والتجدد
حديث المسيحية والإسلام

• • •

الوطن العربي في التسعينات
صراعات الثقافة والسياسة
على الأرض العربية

• • •

